

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía IV



TESIS DOCTORAL

**Ciudadanía y democracia: análisis comparativo
feminista de dos propuestas diferentes, (Norberto
Bobbio vs. Seyla Benhabib)**

**La pregunta por el *quién*, el *qué* y el *cómo* de
nuestras democracias actuales**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Lola Fernández de Sevilla Gómez

Directora:

Ángeles Jiménez Perona

Madrid, 2011

ISBN: 978-84-694-7363-4

© Lola Fernández de Sevilla Gómez, 2011

Departamento de Filosofía IV

Facultad de Filosofía

UCM

**Ciudadanía y democracia:
análisis comparativo feminista de
dos propuestas diferentes
(Norberto Bobbio vs. Seyla Benhabib)**

**La pregunta por el *quién*, el *qué* y el *cómo* de nuestras
democracias actuales**

Tesis Doctoral dirigida por

Dra. Ángeles Jiménez Perona

Lola Fernández de Sevilla Gómez

***Ciudadanía y democracia:
análisis comparativo feminista
de dos propuestas diferentes
(Norberto Bobbio vs. Seyla Benhabib)***

Lola Fernández de Sevilla

Agradecimientos.....	6
I. Introducción.....	7
II. El concepto de democracia en Norberto Bobbio.....	13
1. Esbozo teórico e histórico.....	14
2. Marco epistemológico-moral: el lugar de la política.....	31
- Horizonte epistémico.....	37
- Ética y política.....	44
- Deudas e influencias.....	52
3. Democracia mínima.....	57
- Democracia mínima.....	61
- Procedimentalismo e implicaciones.....	70
- Procedimentalismo en Bobbio: ajustes y reajustes.....	77
4. Socialdemocracia y otros compromisos.....	82
- Libertad e igualdad.....	85
- La socialdemocracia como solución de compromiso....	91
- Igualdad y diferencia: ¿paradoja?.....	98
- Democracia y paz.....	104
5. Los Derechos Humanos y el ‘juego’ de la democracia.....	109
- Fundamentación y protección de los Derechos Humanos.....	114
- El ‘juego’ entre democracia y deliberación.....	123

III.	Intermezzo.....	132
	- El problema del sujeto político: ciudadanía y pluralismo.....	134
	- El problema entre igualdad y diferencia.....	141
	- El problema de la ‘deliberación’ democrática.....	148
IV.	Ciudadanía y democracia en Seyla Benhabib.....	154
1.	Esbozo teórico y filosófico.....	155
	- Contexto filosófico.....	159
	- Contexto feminista.....	165
	- Fuentes e influencias.....	174
2.	La explicitación del sujeto político.....	178
	- La crítica a la moral universalista.....	183
	- El debate con la Postmodernidad.....	189
	- El ‘otro generalizado’ y el ‘otro concreto’: una nueva propuesta de subjetividad.....	196
	- Narratividad y ética discursiva.....	202
3.	Un modelo de democracia deliberativa.....	209
	- La cuestión de la ciudadanía.....	215
	- Democracia y deliberación.....	221
	- El modelo de espacio público.....	227
	- Razón práctica y procedimental.....	237
4.	Multiculturalismo y Derechos Humanos.....	243
	- La cultura y sus diferencias.....	246
	- De nuevo igualdad y diferencia: ¿hacia la superación de la paradoja?.....	253

-	Universalidad interactiva.....	259
-	Democracia y Derechos Humanos: un proceso de ‘validación recursiva’	266
V.	Conclusiones: Hacia un enfoque feminista de la ciudadanía y la democracia.....	272
VI.	Bibliografía.....	288

Agradecimientos

La elaboración de una tesis doctoral supone, como bien sabrán todas aquellas personas que se hayan visto alguna vez sumergidas en ese proceso, una enorme cantidad de trabajo, muchas veces a añadir al ritmo de vida y a las ya de por sí numerosas tareas laborales y personales que componen el día a día. Quiero por ello expresar mi profundo agradecimiento a quienes con su apoyo o mera presencia han contribuido de alguna manera a que las siguientes páginas salieran adelante.

En primer lugar, quiero dar las gracias a mi familia y a todas las personas más cercanas a mí, por la paciencia y la comprensión infinitas que han demostrado durante la elaboración de esta tesis, especialmente en su última fase de escritura, y por hacerme entonces y ahora la vida mucho más fácil y agradable.

Me gustaría mencionar asimismo el estímulo de Emma Ingala, compañera y sobre todo amiga; sin el mismo en ciertos momentos, y fundamentalmente al inicio de mis estudios de Doctorado, probablemente esta tesis no vería hoy la luz.

Quisiera también reconocer una deuda de gratitud, nunca suficientemente repetida, con todas aquellas y aquellos profesores que, en mayor o menor medida, han animado e impulsado mi interés por la filosofía. Debo en ese sentido mencionar al Profesor Rogelio Rovira, que dedicó hace años una buena cantidad de horas a trabajar conmigo y con otros y otras compañeras de promoción.

Finalmente, aunque sin duda alguna debería ir en primer lugar, deseo expresar mi agradecimiento más sincero a la Profesora Ángeles Jiménez Perona, por su labor de dirección y orientación en la elaboración de esta tesis, y también durante los años previos. Por convencerme para escribirla en primer lugar, por las horas dedicadas a corregir y comentar los distintos capítulos, y por todos y cada uno de sus comentarios y sugerencias. Ella ha sido una fuente de estímulo y colaboración constantes, y sólo me cabe esperar y desear que el resultado final esté a la altura de su esfuerzo y su valía.

Muchas gracias.

Madrid, diciembre de 2010

*Ciudadanía y democracia:
análisis comparativo feminista
de dos propuestas diferentes
(Norberto Bobbio vs. Seyla Benhabib)*

Lola Fernández de Sevilla

I

Introducción

Con la mirada puesta tanto en la situación política y social de nuestras sociedades actuales, con la creciente complejidad epistémica, sociológica y técnica que traslucen, como en el trazado del desarrollo de las mismas a lo largo de los últimos cien años, es posible afirmar la centralidad que una cuestión como la de la democracia ocupa en el panorama contemporáneo.

Tanto en sentido negativo como positivo, esto es, ya nos fijemos en los logros y mejoras que –tenemos la convicción– las democracias aportan a nuestro mundo, o en las numerosas situaciones que todavía en tantos lugares y con una frecuencia sobrecogedora parecen desafiar ciertamente el compromiso democrático, la atención a este tema continúa constituyendo una cuestión de primer orden en la reflexión filosófico-política contemporánea.

En España cumplimos treinta años de democracia, lo cual no puede dejar de producir asombro. *Sólo* treinta años, en comparación con lo acaecido en muchos de nuestros países vecinos; ¿tenemos aún motivos para sentirnos inmaduras e inmaduros al respecto? *Ya* han pasado treinta años; ¿cómo es posible que los cuarenta anteriores pesen aún tanto? Demasiado o demasiado poco; aunque no nos pongamos de acuerdo lo cierto es que a día de hoy el término *democracia* ha pasado a formar parte de nuestro vocabulario habitual, sin que prácticamente nunca nos paremos a reflexionar en lo que ello significa.

En eso, no somos una excepción. Francia, Reino Unido, Italia... Todos estos Estados cuentan con un uso y disfrute del sistema democrático que define y perfila, no en escasa medida, los rasgos sociológicos de sus respectivas sociedades. Podemos hablar, en este sentido, y como más tarde lo haremos de nuevo, de la existencia de una generalizada tendencia al compromiso democrático; mal que bien, en buena parte del mundo se ratifica la preferencia por el tipo de regímenes en los que la responsabilidad sobre las decisiones y medidas a adoptar es depositada indirectamente en el conjunto de la ciudadanía. Por razones que seguramente podrán ser comprendidas sin dificultad, y en las que más adelante profundizaremos: el terror ante la sangre derramada, la angustia

de las sucesivas guerras, y las cotas ciertamente alcanzadas en ese sentido, en torno a la mitad del siglo XX.

Si queremos que la historia no se repita, pues, estamos condenadas y condenados a pensar una y otra vez las soluciones que queramos adoptar y en las que será necesario perseverar con el fin de evitar nuevos desastres. La democracia no es perfecta, claro está; y hace mucho que esto quedó bien comprendido. Si los seres humanos lo fuéramos, quizás podríamos confiar en ello hasta con cierta ingenuidad. Pero no es así; la democracia es humana, en todos y cada uno de los sentidos que este término conlleva. Y por lo tanto tenemos que considerar que se halla sujeta a la vasta muestra de fallos, incoherencias y paradojas a las que nosotros y nosotras, en tanto que artífices de la misma, nos vemos enfrentados/as cada día. Ni más ni menos.

¿Somos los seres humanos realmente libres? ¿En qué medida y hasta qué punto es posible responder afirmativamente a esa cuestión? ¿Estamos dispuestas/os a renunciar a la idea de igualdad, en tanto que principio de justicia, en aras a conseguir mayores cotas de libertad? ¿Quién se define en nuestras sociedades como *sujeto libre* por excelencia?

Estas y otras cuestiones, se mire como se mire, dan cuenta de interrogantes auténticamente filosóficos y que en cualquier reflexión política contemporánea actúan como marco comprensivo del ejercicio de pensamiento que llevamos a cabo. En el fondo, con ello no hacemos otra cosa que tratar de resolver *problemas* o al menos de clarificarlos. La filosofía, en sentido riguroso, podría muy bien ser definida como el reconocimiento y la acotación de una serie interminable de problemas de diversa índole, a los que los seres humanos, desde sus distintas épocas y ámbitos, han tratado de dar respuesta.

Decimos, pues, que a la hora de pensar el espacio de *lo político* hay una larga serie de problemas filosóficos a los que, directa o indirectamente, de forma consciente o no, nos enfrentamos y tratamos de responder. Esto, que no sucede sólo en el ámbito académico, sino incluso en el de la política institucional, es algo que, a estas alturas de la historia, no podemos evitar; el lenguaje, las palabras que utilizamos, siquiera para pensar, nos son legadas de un modo concreto, lo que no significa, desde luego, que carezcamos de responsabilidad acerca de sus usos y significados, presentes y futuros.

Toda reflexión democrática que aspire a resultar conclusiva, esto es, a iluminar siquiera una pequeña porción de las cuestiones abiertas que caracterizan el panorama del momento, trata de responder, de un modo u otro, a las preguntas que gravitan incesantemente en el pensamiento político, y que sobre todo versan acerca de la *reglas* y los *valores* que rigen en democracia, así como sobre la inaplazable cuestión del sujeto político o la *ciudadanía* que en su seno se articula. Esto es lo que, directa o indirectamente, según el caso, hacen Norberto Bobbio y Seyla Benhabib, y en ese sentido es en el que sus obras políticas van a resultar esclarecedoras; en las siguientes páginas trataremos de mostrarlo.

Cabalgando a lomos de la segunda mitad del siglo XX italiano, Bobbio elabora una amplia reflexión de carácter político acerca del tema de la democracia. Para ello, como veremos en la primera parte de nuestro trabajo, operará con una noción de *democracia mínima* basada en los procedimientos necesarios para la toma de decisiones (Capítulo 3). Antes de examinarla, dedicaremos algunas páginas a tratar de desbrozar el camino, en sentido tanto histórico como filosófico, con el fin de comprender dónde se sitúa exactamente la reflexión política bobbiana (Capítulo 1). Seguidamente, tratar de ubicar los problemas y las corrientes filosóficas que, consecuentemente, en su seno se han dado cita, allanará además el trabajo de investigación que creemos imprescindible para llegar a entender algunas de las persistentes problemáticas que aparecen y se mantienen en el pensamiento de Bobbio (Capítulo 2). A la vista de todo lo anterior, deberemos adentrarnos en el estudio de la concepción socialdemócrata con la que se compromete Bobbio, como una combinación entre tradiciones políticas divergentes, así como de conceptos y aspiraciones democráticas diversas (Capítulo 4). Como complemento, Bobbio le dedica numerosos textos a la cuestión de los Derechos Humanos, tanto en relación a su eventual fundamentación, como a su defensa y protección; su examen y comprensión nos darán las últimas claves de la noción de democracia con la que este autor opera (Capítulo 5).

Consideramos que el siglo XX se enfrenta a un dualismo innegable, entre los dos polos del relativismo y el esencialismo, que ha derivado en consecuencias nefastas para muchos de los autores y autoras que en él han reflexionado. Un dualismo, por otro lado, cuyo carácter trágico e irreductible se ve ciertamente paliado o incluso desafiado en la

obra de otros muchos y muchas; será interesante averiguar dónde se posiciona Bobbio - y más adelante Benhabib- a este respecto.

Por otro lado, las demandas procedentes de la teoría y el movimiento feminista arrojan una luz distinta sobre el panorama de la democracia moderna, sobre todo en relación a la idea de ciudadanía que la misma lleva inserta. La reflexión feminista de los últimos tres siglos, inmensamente rica y variada, parece conducir a la conclusión de que es necesario implementar modelos más democráticos, de cara a conseguir mayores cotas de igualdad en nuestras sociedades. Examinar la relación entre feminismo y democracia, por tanto, será otro de los puntos relevantes que guiarán los siguientes capítulos. Tratar de comprender la misma, así como analizar algunas cuestiones que en ella se ponen de relieve, tales como las de la relación entre *igualdad y diferencia*, que ponen de manifiesto las más recientes polémicas del multiculturalismo, y la noción de *universalidad*, que parece no dispuesta a dejar de gravitar sobre nuestros horizontes filosóficos y políticos, insertará la reflexión sobre la obra bobbiana en el marco de algunos problemas plenamente vigentes, como es el del sujeto político, que parecen negarse a desaparecer.

Ese mismo vínculo plausible entre feminismo y democracia nos conducirá en la segunda parte de nuestro trabajo a examinar la obra de Seyla Benhabib, que trata de elaborar una teoría crítica desde el feminismo y el compromiso con una noción deliberativa de democracia. En primer lugar, desbrozaremos el contexto filosófico e histórico en el que teoriza Benhabib, tanto en sus raíces feministas como en relación a la Teoría Crítica de la que procede, fundamentalmente marcada por la teoría de la acción comunicativa habermasiana (Capítulo 1). A continuación procederemos a una explicitación del modelo de sujeto político que presenta Benhabib, en polémica directa con las teorías liberales clásicas así como con las de la Postmodernidad y el Postestructuralismo (Capítulo 2). Todo ello nos conducirá a examinar en detalle la teoría de la democracia deliberativa que propone Benhabib, insistiendo en la noción de ciudadanía que conlleva, así como en los modelos de espacio público y de racionalidad práctica que supone (Capítulo 3). Finalmente, revisaremos el examen que realiza Benhabib de la cuestión de los Derechos Humanos y por lo tanto de la universalidad, en

relación a los desafíos que para nuestras sociedades suponen las polémicas procedentes de los debates multiculturales (Capítulo 4).

Pensamos que una teoría política como la de Seyla Benhabib arroja luz sobre los límites feministas y por lo tanto democráticos de la obra de Norberto Bobbio, al tiempo que ilustra las tendencias políticas y claramente normativistas que creemos necesario ensalzar del feminismo contemporáneo. Así pues, la presente investigación pretende desbrozar algunos de los problemas clásicos de la filosofía política, examinando, en primer lugar, cuál es el significado de la palabra *democracia* que aparece en las obras de Norberto Bobbio y de Seyla Benhabib; ello, en función necesariamente del papel que han jugado las contribuciones del feminismo a la filosofía política fundamentalmente del siglo XX, y tratando de comprender qué carácter adquieren las mismas en relación a los ejemplos propuestos, así como sus consecuencias e implicaciones de cara a una futura democracia más justa e igualitaria.

Para ello, el método empleado será el propio de la reflexión propiamente filosófica, que no es otro que el examen detenido y riguroso de los distintos textos - tanto de los de Norberto Bobbio y Seyla Benhabib, como de los de los demás autores y autoras que interesen en cada momento (y cuya relación sistemática se encontrará en la Bibliografía final)-, de cara a la crítica y el análisis que, de los mismos, llevaremos a cabo con el fin de llegar a los objetivos que nos hemos propuesto.

En definitiva, las próximas páginas pretenden contribuir en alguna medida a la reflexión política sobre el tema de la democracia y la ciudadanía, así como sobre la cuestión del sujeto, desde el punto de vista de la filosofía política feminista, y al hilo de la revisión crítica de las obras de dos casos paradigmáticos del siglo XX; uno tras la II Guerra Mundial, el otro tras la crisis postmoderna. Con ello, pretendemos avanzar algunos pasos en la iluminación y el fortalecimiento de algunas cuestiones de las que nuestras sociedades, afirmándose democráticas, no pueden ni podrán prescindir.

II

El concepto de democracia en Norberto Bobbio

1

Esbozo teórico e histórico

A la luz de las imágenes que el último siglo nos ha legado, que han mostrado –o quizás así nos parece-, con clarividente crudeza, la vigencia de aquella metáfora que empleara Hegel –la de la historia de la humanidad como un inmenso matadero¹-, la filosofía y la praxis de muchos teóricos y teóricas continúa perfilándose a medio camino entre la sorpresa y el miedo.

Aquello que en algún momento se denominó la quiebra de las ideologías o los sistemas –más o menos tradicionales- sin duda eclosionó con particular violencia en los años precedentes a la segunda mitad del siglo XX. No obstante, no deberíamos perder la noción de los hechos, en su particular contexto, que no es otro que el de nuestra visión coetánea de los mismos. Es de suponer, por la impresión que lo vivido deja siempre en nuestras conciencias, que lo pensado en otras épocas y momentos de la historia no era cuantitativamente distinto de las reflexiones finiseculares que caracterizan nuestro tipo de visión.

Junto a la común idea del *cualquier tiempo pasado fue mejor* se encuentra inextricablemente inserta en nuestras conciencias la de que *nada fue tan violento e inverosímil* como lo que directamente nos tocó vivir. Claro está que con esto no nos referimos a las vivencias que un ser humano, en tanto que individuo, enfrenta a lo largo del tiempo limitado de su existencia. Al hablar como lo hacemos, queremos dar idea del tipo de sujeto histórico, más bien genérico e impreciso, que se perfila como protagonista de una época completa, de hechos concretos acaecidos en un momento particular de la historia; se trata de un sujeto, que, por suerte de una operación de *suma y sigue*, quizás ni siquiera es real. Podríamos hablar –en sentido cuasi-hegeliano- del espíritu de los tiempos, y, en este caso particular, del de la contemporaneidad: la totalidad de los testimonios, convenientemente consensuados y depurados, de quienes han pensado, escrito o narrado aquello que vivían y que inevitablemente marcaba una huella en sus vidas, y por tanto en el hilo de la historia.

¹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegel, G. W. F., *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1999).

Si tenemos en cuenta el mismo momento en que tiene lugar la formulación de la metáfora hegeliana mencionada, podemos constatar cómo, a lo largo de los siglos, la humanidad siempre ha convivido de manera más o menos cómoda con la conciencia de los grandes horrores que la historia engendraba, al parecer en una espiral sin fines previsibles. Naturalmente, ello no significa que las filosofías de la historia resultantes sean pesimistas por lo general; en una época, por ejemplo, como aquella en que se insertaran las corrientes positivistas decimonónicas, el clima era más bien de optimismo y ensalzamiento de los avances técnicos, industriales y científicos. Sin embargo, la mera postulación de estos últimos como solución perentoria a los desastres sociales y políticos evidencia el consciente convencimiento, incluso entonces, de crisis, si no ya social o cultural, sí por lo menos moral o subjetiva.

A todo ello contribuye la en ocasiones nada liviana carga de conocer el propio papel en la función. Por muy objetivistas o teleológicas que las filosofías de la historia hayan sido en algunos momentos, afirmaciones como la de *los males y horrores que la historia engendra en su seno* no logran prescindir, en última instancia, de la incontestable responsabilidad que el propio ser humano tiene en todo ello. No es la historia quien es la culpable de nuestros males, sino, en grado sumo, nosotras y nosotros mismos. Aunque en ocasiones sea posible descargar un poco las tintas aludiendo al azar o la mala fortuna, lo cierto es que sin nuestra precisa intervención –para bien o para mal- las cosas nunca habrían sido como fueron.

Esta última idea ha sido el detonante de la aparición de muchas y variadas visiones filosóficas, de gran riqueza y calado intelectual. Y si tuviéramos que citar alguna, por ceñirnos al marco contextual que este último siglo nos proporciona, podríamos hablar del existencialismo, una corriente de pensamiento que teorizó como pocas los conceptos de libertad, responsabilidad y culpa, en los albores de un siglo que muchas veces tendría que volver sobre estos mismos temas.

En realidad, hay poco que podamos hacer al respecto. Y aquí nos referimos de nuevo a la comparación realista de nuestro momento con otros estadios anteriores. En primer lugar, nos falta la dimensión del futuro, para poder hacernos una idea justa de dónde estamos exactamente situados y situadas. Ello no sólo condiciona, evidentemente, nuestra absoluta ignorancia de todo aquello que, en algún momento,

vaya a ocurrir. Además, y aquí adoptamos una perspectiva menos trascendental, gracias a ello no podemos siquiera tener una visión de nuestro momento presente, análoga a aquélla que tenemos de épocas anteriores. Seguramente son muchas las fuentes de las que bebemos para llegar a forjarnos una idea propia de los hechos del pasado; indudablemente, aún no hemos podido beber lo suficiente acerca de nuestras propias vivencias, o de aquellas que distan sólo tres o cuatro décadas de nuestro presente. Se suele hablar, en este sentido, de la necesidad de contar, para la reflexión, con una *distancia histórica* que permita una cierta objetivación de los hechos acaecidos. Y la realidad es que, lo queramos o no, no contamos con ella por el momento.

Pero en segundo lugar, aportaremos una tesis normativa, y, aunque aparentemente obvia, poco usual en la historia de nuestro pensamiento. No podemos escapar de nosotros mismos, ni por otro lado debemos fomentar suspensión del juicio alguna (*epojé*) acerca de lo que nos toca vivir. Una vez más, nos guste o no, es un hecho innegable que estamos donde estamos, y ello constituye una afirmación empírica o descriptiva que no puede pasarse por alto si queremos prosperar mínimamente en nuestras reflexiones. La prescripción puede ser resumida en las siguientes palabras: contrariamente a lo que la historia de la filosofía nos ha mostrado, en tales circunstancias de contextualización histórica, social e incluso personal y corporal, lo que debemos hacer, justamente, es *no cerrar la boca*, sino contribuir activamente a la proliferación de relatos y teorías, pretendidamente rigurosas sí, y sin afanes de autoengaño en lo que a la adecuación con la verdad se refiere, pero también nuestras, y en esa medida perfilándose como aquello con lo que, precisamente –nada más y nada menos–, podemos contar.

Por lo demás, volver sobre la cuestión de la finalidad o el sentido no nos sitúa sino en el umbral de la pregunta teleológica que clásicamente ha guiado las reflexiones de la filosofía de la historia. Lo que decimos es que no es, desde luego, éste, el momento, ni probablemente seamos el sujeto privilegiado para responder a ella. Sencillamente, todo cuanto podemos hacer es conjeturar. Además, al margen de las muy loables miras con que esa cuestión pueda ser formulada, lo cierto es que, para bien o para mal, suceden cosas, y muchas de ellas son propiciadas por *nuestras acciones-en-el-mundo*. Igualmente estéril resulta, de cara a la reflexión histórica y filosófica,

permanecer inertes ante el hecho de estar donde estamos y de vivir lo que vivimos, como aventurarse en grandilocuentes teorías acerca del sentido final de todo cuanto sucede. Por otro lado, desde una perspectiva más utilitarista, las interpretaciones futuras de la historia dependerán, en gran medida, de nuestro actual ejercicio de teorización y narración. En el caso de aquéllas, ya sí, con la necesaria distancia objetivante. Lo que en todo caso aquí queremos proponer es un llamamiento a la acción –no sólo entendida como práctica inmediata-; algo así como “olvídate de la falta de objetividad que, necesariamente, se desprenderá de tus juicios, y preocúpate por todo aquello que vives y que te rodea, de forma honesta y responsable”².

Ojalá que con esto último logremos evitar el riesgo de incurrir en un cierto moralismo esencialista, al que de cualquier forma estamos más que habituados/as. Aventurarse a pensar las realidades del propio tiempo vivido constituye un ejercicio ineludible, si queremos idear soluciones creativas a los problemas y los horrores que, justamente, contribuyen a transmitir esa sensación de crisis histórica con la que comenzábamos. Ello no resta, desde luego, para que en muchas ocasiones el terreno que pisamos no parezca ceder bajo nuestros pies; hacerse preguntas y tratar de lanzar respuestas a los porqués que la realidad nos escupe a la cara puede llegar a infligir un gran dolor a quien se preocupa en serio porque *la historia no se repita*.

Podríamos comenzar señalando algunos hechos ya perfectamente conocidos, aunque seguramente nunca abordados un número suficiente de veces para llegar a ser comprendidos –pero, desde luego, esto último no es algo de lo que debemos lamentarnos. Algunas de nuestras más recientes vivencias históricas, como seres pertenecientes a una época que aún se enorgullece, pero también se duele de mucho de aquello a lo que ha tenido que asistir. También porque se trata de cuestiones, que, aunque repetidas hasta la saciedad, nunca deberán dejar de ser mencionadas, invocadas una y otra vez, con el mero fin de no dejarlas caer en el olvido, pues es seguro que con ello caeríamos también nosotros y nosotras.

² Casi sin quererlo, vienen a la cabeza las famosas palabras de Kant, que se convirtieron en lema de toda la Ilustración: *Sapere aude*; “atrévete a pensar por ti mismo” (Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, Leipzig, Leopold Voss, 1838 [1784]).

Para ello, claro está, pasaremos por alto los temores trascendentales de los que antes hablábamos. No importa que los hechos sean demasiado recientes, no importa tampoco que muchos de ellos no hayan sido directamente sentidos sobre nuestras propias carnes, así como tampoco tiene fundamento preguntarse por el sentido ulterior que todos ellos tengan en conjunto, si es que pueden tener alguno. Procedemos como seres finitos, medianamente racionales, aunque, evidentemente, no por completo, e insertos de forma inevitable en nuestro espacio y nuestro tiempo.

Si algo suele ser invocado con frecuencia a la hora de glosar los últimos cien años, más allá de la afirmación de los avances científicos y técnicos que se han producido, es el paralelismo temporal que conlleva la inevitable constatación de las dos guerras mundiales a las que el mundo asistió sólo en los primeros cincuenta años del siglo XX. Seguramente nada, ni el siempre mencionado progreso económico, ni la abolición de muchas y distintas formas de relación, que consideramos características del pasado, ni el relativo equilibrio que en las últimas décadas protagonizan las potencias europeas, nada, puede ser explicado sin aludir, de un modo o de otro, a lo que supusieron las dos guerras mundiales.

La modernización que en los últimos tiempos, y especialmente tras el paso de la Guerra Fría, muchos países occidentales han podido llevar a cabo, se ve contrastada con las imágenes, que de forma más bien habitual, nos llegan de otras partes del planeta: hambre, guerras, explotación. Si, según ciertas visiones que pueden llegar a resultar cruelmente optimistas, la conquista de la libertad y la igualdad –más o menos conflictiva- se ha saldado con muchos cientos de miles de muertes en nuestro primer mundo, es innegable que la sangría y el derramamiento de vidas aún pueden continuar durante mucho tiempo, antes de que países mucho menos desarrollados alcancen niveles de vida aceptables para la mayoría.

Las guerras coloniales, las desigualdades raciales, sexuales y étnicas que aún persisten, las variadas guerras civiles, el cada vez más certero agotamiento de los recursos naturales son sólo algunos ejemplos más que pueden contribuir a forjar una opinión contraria a lo que acabamos de mencionar; ante la idea de que fuera necesario *todo esto*, la mueca surge casi sin necesidad de esfuerzo por nuestra parte. Y es lógico, especialmente cuando se comprueba que los logros –si se puede hablar en estos

términos- continúan siendo frágiles e inexistentes para la mayor parte de los seres humanos.

Tanto más, cuanto la atención se deposita en aquellos sucesos que perturban más al alma; aquellos que entrañan una dimensión moral. Seguramente ello en la medida en que en los mismos el dolor y la destrucción alcanzan cuotas épicas, aparentemente inabarcables por la imaginación humana. Aparentemente. Para quien se atreve a constatar el alcance defensivo de esas apariencias, para quien escala hasta la cima y comprueba de qué modo el mal es, no sólo imaginable, sino curiosamente realizable, y cómo y de qué manera, ya ha sido llevado a cabo históricamente, el descenso desde arriba, que prometía ser el descanso merecido a la fatigosa búsqueda emprendida, se trueca en una auténtica bajada a los infiernos, donde la pesadilla de no saber cuál es el fin del abismo se ve incrementada por el peso infinito y angustioso que soporta a sus espaldas, y del que probablemente nunca pueda liberarse.

El hecho es que en el transcurso de apenas doce años, junto con otras víctimas como ancianos/as, enfermas/os, homosexuales, y disidentes políticos/as en general, fueron masacrados unos seis millones de judíos y judías; el hecho es también la existencia de los cuidadosamente diseñados campos de concentración y de exterminio como prueba de la imperiosa voluntad de muerte que no sólo es concebible, sino también vívidamente realizable. Tal es la fuerza de los hechos que, según parece, después nada ha vuelto a ser lo mismo³.

La realidad insólita del Holocausto no puede ni debe ser evocada en solitario. Durante la segunda mitad del siglo XX quedó demostrado que, en lo que atañe al afán destructor del ser humano *por el ser humano*, la sed de sangre parece tener que ser apaciguada cada poco tiempo: regímenes del terror como el que protagonizó Stalin en la Unión Soviética; guerras civiles genocidas como la de Ruanda o matanzas y abusos sistemáticos como los que tuvieron lugar contra las mujeres bosnias; los más que continuos atentados que, en general, son llevados a cabo contra derechos y libertades de civiles –especialmente de mujeres, niños y niñas- en cualquiera de las frecuentes

³ La palabra *genocidio*, por ejemplo, no existía antes de 1944, y se creó con el fin de tratar de definir la política de Hitler: "un plan coordinado compuesto por diferentes acciones que apuntan a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales, con el objetivo de aniquilar dichos grupos" (Cfr. Lemkin, R., *Enciclopedia del Holocausto*, voz *Genocidio*, en www.ushmm.org).

situaciones de conflicto; los actos terroristas, cuya magnitud de intensidad ha estremecido al mundo en los últimos años.

Sin embargo, y no obstante todo lo anterior, los sucesos acaecidos en Alemania durante los años precedentes a la Segunda Guerra Mundial pueden ser señalados con insistencia como un hito en la escalada de atrocidades que han contribuido –y no poco– a la conciencia de crisis de la que hablábamos. No sólo por la inmensa monstruosidad de su alcance y meticulosidad en lo que a pérdida cuantitativa de vidas humanas se refiere, sino probablemente también por cierto sentimiento común y compartido ante la dolorosa posibilidad de, en cierto sentido, haber tenido algo que ver en ello. De esto se han resentido, en efecto, muchos y muchas. El denominado Occidente, principalmente, carga con una culpa –más o menos justificada, pero innegable– que se expresa del siguiente modo: ¿cómo es posible seguir viviendo, sabiendo que *eso* ha sucedido?

Podemos hablar, sin duda, de crisis, en muchos sentidos y niveles distintos. Por ejemplo, en lo referente a la cultura y el pensamiento, que es lo que aquí nos ocupa. Pues la filosofía, en particular, nunca logra, por fortuna, mantenerse ajena a los hechos históricos y contingentes de la realidad vivida. La conciencia de haber asistido –si no en primera persona, sí por lo menos en el tiempo– a la representación del mal, encarnado en seres humanos reales y con los que, por lo demás, el resto de los y las mortales seguramente reunamos muchos rasgos en común, ha dado lugar a la aparición de algunos giros y características propios de los últimos cincuenta o sesenta años. Es por eso que las dos guerras mundiales, y especialmente la Segunda, suelen ser citadas como hitos principales de este último siglo. Por lo que atañe, además, a la Segunda, muchas veces con fines salvíficos o cuasi-religiosos: al horror de las víctimas y las tragedias se opone la liberadora fuerza reactiva del llamado Occidente por medio de las armas, en los años que median entre 1939 y 1945. Por desgracia, la salvación no fue completa, y quizás no sea exagerado seguir hablando de condena –en cuanto culpa–, por lo menos a nivel moral.

El suelo parecía ceder, como si se pisara sobre el lodo resultante de un gran diluvio. Eso es lo que después ha sucedido, y lo que muchas y muchos teóricos han tenido que abordar de forma más o menos consciente. La filosofía moral y política, en particular, se ha guardado mucho de las ligerezas y las seguridades de las que en otras

épocas hiciera gala, evitando toda ocasión de peligro y enarcando las cejas cada vez que el terreno volvía a parecer resbaladizo. Se puede hablar, quizás también, sin exagerar, de crisis de fundamentos, por lo que a la epistemología respecta, y es aquí donde originariamente podríamos enmarcar el que parece haber sido uno de los problemas fundamentales de la historia completa del pensamiento, vigorosamente resucitado en este último siglo: *el problema del relativismo*.

La metáfora que empleábamos más arriba, sobre la escalada de la montaña, desde la que puede contemplarse el mismo infierno, y la penosa bajada desde la cima, con la angustia y el terror como única compañía, no era casual. Pese al catastrofismo que se desprende de ella, o quizás precisamente gracias a él, esta imagen logra ofrecer una idea aproximada de lo que ha representado siempre, y ahora de forma especialmente vívida, el terror al *horror vacui*.

Ante la desesperación que el mismo provoca, las reflexiones han girado en torno a la idea de que era necesario dar nuevas vueltas de tuerca con el fin de ofrecer justificaciones –epistémicas, científicas, morales, políticas o incluso estéticas-, que, si bien por un lado no cayeran en las ilusiones trascendentalistas de antaño, de las que por otro lado ya había habido tiempo de desengañarse, tampoco flotaran *ad infinitum* en las imprecisas aguas de la inmanencia y el relativismo.

Quizás, con el fin de aclarar esto, sea conveniente citar algún caso concreto. Acerca, del derecho, por ejemplo, a nadie se le escapaba que las justificaciones de las normas jurídicas, en este último siglo, no podían recurrir ya para su garantía a los tradicionales fundamentos que proporcionaba el mero concepto de *naturaleza humana*, tan al uso en épocas no tan lejanas. En todo caso, se ha producido un alejamiento considerable de las teorías que podríamos considerar más o menos metafísicas, y se ha recorrido un trecho considerable de la senda del falibilismo y la contingencia. Sin embargo, -y repito, que para comprender esto, en el caso concreto de muchos autores y autoras, es imprescindible tener en cuenta la realidad del significado que el nazismo y el Holocausto arrojan sobre teoría y praxis contemporáneas-, ahora que contamos con la visión del lado más pernicioso y nefasto de las ideologías nihilistas, son muchas las autoras y los autores que no están ya dispuestos/os, por nada del mundo, a dejarse llevar por la corriente del relativismo extremo.

No todo es igual; no todo da igual, parecen repetir una y otra vez. Porque, en tal caso, la monstruosidad de las consecuencias que pueden resultar, la próxima vez quizás acabe con lo poco que ha quedado en pie. Se trata, sucintamente, de dar respuesta al interrogante que, con carácter analítico, se preguntaría: ¿cómo justificar la creencia X, en detrimento de la creencia Y, con argumentos firmes y válidos? –donde, claro está, tras el rótulo de “creencia Y” siempre se ve asomando el maléfico rostro de un Hitler o un Stalin.

No es éste el lugar para entrar en más detalles de los que la revisión de muchos/as e importantes autores/as aportaría. En cualquier caso, el temor al relativismo ha modulado la obra de no pocos/as de los/as que el último siglo nos ha dado, y así es justo reconocerlo de entrada.

Por lo que respecta al lugar que la política ha ocupado en todo esto, es imprescindible constatar en primer lugar la insistencia lógica con la que –visto frente a frente el rostro de los totalitarismos de distinto signo-, y a pesar de los pesares, un cierto garantismo democrático ha ido afirmándose en Occidente. Podríamos mencionar, más allá de las particulares Constituciones nacionales, por su especial relevancia, la firma y convenio de muchos importantes tratados internacionales: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por citar sólo un ejemplo, ocupa a nuestro parecer uno de los puestos principales y, como en ciertas ocasiones ha sido puesto de manifiesto, da quizás la posibilidad de esbozar, en medio de todo, una sonrisa de cierto optimismo.

Muchas de las reflexiones de la teoría política han ido justamente en la dirección que venimos viendo; es aquí donde resulta particularmente interesante el análisis y la fundamentación de teorías –como las que ejemplificaban las creencias X e Y-, quizás porque su implementación práctica muchas veces se encuentra a la orden del día, y de forma particularmente visible para la mayoría. Un dato curioso es que, acerca de la política, todo el mundo parece tener algo que decir, y, además, todos y todas parecen querer hacerlo.

En este clima de incertidumbre, tras los sucesos de la Segunda Guerra Mundial y con la perspectiva realista como telón de fondo, que empuja a no hacerse falsas ilusiones, es donde resulta más interesante la lectura de las obras de un teórico como Norberto Bobbio, autor en el que esta primera parte va a centrarse.

En primer lugar, un acercamiento inicial al mismo, hilando con lo anterior, podría surgir al constatar, una vez más, el rasgo de la *desesperación*, que tras los sucesos ya mencionados, aflora en la conciencia de la humanidad. ¿Qué papel les corresponde desempeñar en todo ello a la filosofía y la política? Bobbio refleja ese sentimiento en muchas de sus obras, particularmente en las que dedica al problema de la guerra, y siempre muestra un carácter ambivalente, entre el pesimismo que es consciente de los desastres que la humanidad es capaz de infligirse a sí misma, y la actitud inteligentemente optimista que parece indicar que, aún así, con todo y con eso, *es posible hacer algo* (o, por lo menos, intentarlo, con el fin de no sentirnos aún peor).

La restante reflexión, de la que estas páginas pretenden servir sólo de esbozo, versará principalmente sobre la teorización que un autor como Bobbio lleva a cabo, en particular, acerca del concepto de *democracia*, así como de los temas que, al hilo de ese primero, se desprenden inevitablemente de su reflexión.

La conceptualización en torno a la idea de democracia no podía faltar en un estado de cosas en el que, como decíamos, en Occidente ha sido llevado a cabo un proceso radical de democratización de las potencias nacionales. Y podemos decir que es radical, no ya en el sentido de que los principios democráticos se vean más o menos realizados en dichos países, sino sobre todo en la medida en que la defensa de la democracia, si bien muchas veces más *de iure* que *de facto*, se ha generalizado, hasta el punto de figurar ya a estas alturas como rasgo incontestable del imaginario colectivo occidental.

Sin embargo, la democracia no es inevitable. Y es algo que el hecho de que muchas y muchos ya hayamos vivido toda nuestra vida en la relativa calma y las garantías que un Estado democrático de derecho proporciona, no debería hacernos olvidar. En el caso de España, por razones obvias que se encuentran a la vuelta de sólo treinta años atrás. La teoría y la filosofía política realizan la imprescindible tarea de pensar y teorizar conceptos como el de *democracia*, con los atributos y rasgos que le son parejos, también con el fin de que, en última instancia, no podamos olvidar del todo que, como régimen político, no deja de estar sujeto a la falibilidad y la contingencia que caracterizan al resto de la historia de la humanidad.

En esta línea se dibujan a sí mismas las diversas teorías normativas de la democracia, entre las cuales podríamos situar muchas de las aportaciones de Bobbio, en la medida en que los fines justificatorios de las mismas constituyen una prueba de la idea clásica pero siempre dispuesta a ser renovada, de que *no todo da igual*.

Como testigo excepcional de los eventos históricos del siglo XX, Norberto Bobbio gusta de partir, sin embargo, de ese clima o sentimiento de desesperación, en el que las certezas, del tipo que sean, han dejado de estar aseguradas. Parece darse cuenta de que la existencia de un relativismo de fondo puede –con la paciencia necesaria– garantizar algo así como un clima de sano pluralismo donde la teorización y la práctica intelectual resulten algo vivo, dinámico y consciente de sus propias limitaciones –“no hay que ser tan pesimista como para abandonarse a la desesperación, ni tan optimista como para mostrarse presuntuoso”⁴. En su caso, como en el de otros autores y autoras contemporáneas, es justamente de ahí de donde parten la fuerza constructiva y la determinación para teorizar y reflexionar, por un lado, sin autoengañarse acerca de las propias capacidades, y, por otro, evitando caer en la inercia y la parálisis de saberse simple y justamente humanas y humanos.

Son muchos los conceptos y argumentaciones en los que ahonda Bobbio, y, antes de pasar a examinarlos, seguramente convendrá dar algunos apuntes metodológicos, tanto sobre la propia obra bobbiana, como sobre la evolución de nuestra misma investigación. Podemos mencionar, brevemente y para empezar, la correlación de la democracia con una expresión que Bobbio emplea en uno de sus libros, la “ética del diálogo”⁵, y que ofrece ya una primera idea del enfoque que el autor adopta en el tratamiento de sus temas; “la capacidad de dialogar e intercambiar argumentos, en vez de acusaciones mutuas acompañadas por insolencias, está en la base de cualquier convivencia pacífica y democrática”, dirá⁶.

Por otro lado, como ya anunciamos, el tema de la democracia, así como, en principio, la perspectiva o tratamiento que sobre él adopta Bobbio, resultan

⁴ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bolonia, 1979 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 155).

⁵ Bobbio, N., *Il terzo assente*, Sonda, Turín, 1989.

⁶ Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, Einaudi, Turín, 1996 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997, p. 15).

especialmente indicados para abordar un frente de cuestiones que también van a guiar las presentes reflexiones. Se trata de los problemas y las demandas procedentes de las cuestiones de género y desigualdad sexual, que se perfilan como polémica piedra de toque en este cambio de siglo, por las injusticias flagrantes e inaplazables que suelen colocar sobre la mesa, y que trataremos de enmarcar en lo posible dentro de la reflexión bobbiana, y, en general, en las teorías de la democracia. En principio, la profundización de Bobbio sobre los temas de legitimación y caracterización de la democracia proporcionan la base para considerar su teoría como un marco teórico más que adecuado para estos fines.

Resulta imprescindible, por lo demás, acotar un poco el acercamiento de Bobbio a los diversos temas que le ocupan, en tanto su enfoque suele verse recorrido transversalmente por una distinción más o menos difusa que es preciso aclarar. Se trata de la diferencia, tantas veces por él señalada, entre el enfoque empírico o descriptivo, y el prescriptivo o normativo. En algunos textos, Bobbio recurre también a una tercera dimensión del análisis de los conceptos, que sería la del enfoque histórico; pero este último resulta mucho más claro y sencillo de abordar, y son los otros dos los que plantean más problemas o interrogantes.

Debemos tener en cuenta que, en un primer momento, se trata de una distinción metodológica, que señala sobre todo el ámbito en el que el/la teórico/a o investigador/a habrá de moverse en cada uno de los momentos de su trabajo: las preguntas a las que responda, los aspectos en los que se fije, y por tanto las conclusiones que extraiga finalmente del mismo. En relación con esto se encuentra la distinción que establece Bobbio en una de sus obras entre “significado descriptivo y significado emocional de una palabra”⁷, que en lo que respecta al lenguaje político resulta crucial.

Pero, además, la distinción señalada no sólo entraña cuestiones de índole metodológica, sino que encuentra su correlato en cuestiones materiales o de contenido en muchos de sus textos. Bobbio distingue continuamente en ellos entre el orden de la efectividad o la eficacia –en estrecha conexión con la idea de *legalidad*- y el de la *legitimidad* o la validez. Lo hace, por ejemplo, al hablar de posibles soluciones al

⁷ Bobbio, N., *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma, 1995 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 2001, p. 35).

problema de la guerra, por la vía del pacifismo; y, en general, cuando habla de la fundamentación de las normas jurídicas, ejemplo al que más arriba nos referimos. Frente a la perspectiva del *explicar* lo que sucede, meramente descriptiva, y que se encargaría tan sólo del análisis de la idoneidad de los medios dispuestos, de la *legalidad* de *lo que es*, entiende que existe otro conjunto de cuestiones que conforman las actividades del *justificar*, en sentido prescriptivo o normativo, la *legitimidad* de los fines, dando cuenta o delimitando el ámbito de lo que en cambio *debe ser* (sea realmente o no).

A propósito de todo este complejo entramado de distinciones y correlaciones, citará con frecuencia, en sentido histórico, el papel que diferentes doctrinas han tenido en la profundización y perpetuación del mismo. Las *teorías iusnaturalistas*, por ejemplo, en tanto identifican lo que de hecho *es*, con lo que idealmente, en todo caso, *debería ser*; las corrientes del *positivismo jurídico*, en cambio, diferenciando tajantemente entre ambos dominios, y limitando la atención de sus análisis y teorizaciones sólo al ámbito de la legalidad (el de lo que realmente *es*).

Ambos aspectos, el meramente metodológico, y el que resulta más substancial para el conjunto de su obra, en que esta doble caracterización mencionada se articula, evidencian el doble empeño de Bobbio, clásico, por otra parte, sobre todo si tenemos en cuenta a autores como Maquiavelo, y característico de un tipo de análisis ciertamente realista. La atención pormenorizada, por un lado, a lo que empíricamente sucede, a la descripción de lo que realmente hay, se ve compensada por el empeño en la restauración de un enfoque normativo, fundado en razones y que da cuenta de sí mismo, pretendiendo, justamente, abordar esa realidad, criticarla y finalmente cambiarla⁸.

De estas dos partes, analíticamente separadas en sus obras, pero que a la hora de la práctica no pueden ser consideradas como realmente más distantes que las dos caras de una misma moneda, da cuenta, asimismo, la diferencia, tantas veces interpelada por Bobbio, entre ética y política, como ámbitos diversos de la reflexión, respectivamente, sobre fines o meramente sobre medios. En cualquier caso, no es este el momento de adelantar acontecimientos, y volveremos posteriormente sobre esta última distinción,

⁸ A este respecto, se preguntará Bobbio: “¿Acaso la posibilidad de cambiar la realidad no proviene de una observación sin prejuicios?” (Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, ed. cit. p. 189).

que da lugar a análisis interesantes, tanto morales como políticos, en la obra del filósofo, y también como acicate para continuar la reflexión por cuenta propia.

Así pues, es en definitiva la intención de esta investigación llevar a cabo un análisis detallado, como decíamos, del concepto de democracia, así como de aquellos otros que se desgranen del mismo. Como revisión y análisis de las conceptualizaciones de Bobbio, ambas perspectivas –la descriptiva y la prescriptiva- estarán presentes en las siguientes páginas. Como hemos dicho, la teoría de Bobbio puede y debe ser enmarcada y entendida entre las teorías normativas de la democracia, en tanto no renuncia a tratar de dar cuenta de la misma, por medio de argumentos que tratan de justificar firme y racionalmente su validez universal. Creemos que esto es fundamental, en la medida en que la insistencia en un enfoque crítico y normativo ofrece respuestas reales a los problemas del relativismo inmanentista y extremo, que continúan surgiendo con violencia a más de sesenta años del trágico descenso desde la cima de la desolación de la que hablábamos.

Con todo esto en perspectiva, y como ya anunciamos, en lo que sigue procederemos del siguiente modo. En primer lugar realizaremos un acercamiento más bien general, de carácter epistemológico y ético, a la obra y la figura de Norberto Bobbio, con el fin de tratar, seguidamente, de ubicar el lugar concreto que la política ocupa en su pensamiento. En un segundo momento, examinaremos en qué consiste exactamente la noción de *democracia en sentido mínimo*, a la que Bobbio, declarándose deudor del jurista alemán Hans Kelsen, se refiere tantas veces, y que además tiene mucha importancia en el contexto de otras y otros autores actuales; en ese sentido, será interesante prestar atención, en particular, al caso de las teorías procedimentalistas de la democracia, y tratar de ver sus relaciones e implicaciones. Seguidamente nos sumergiremos en el grueso del análisis de nuestra investigación sobre el concepto de democracia en Bobbio, y en particular sobre su teoría de la socialdemocracia como solución de compromiso entre diversas e incluso divergentes aspiraciones políticas; examinaremos en detalle algunos de los conceptos, ya clásicos, que desempeñan un importante papel en el análisis bobbiano, así como algunas cuestiones que, paralelamente a las reflexiones sobre la democracia, resultan de especial relevancia en el aquí y el ahora que nos toca vivir: las relaciones paradójicas entre las ideas de

igualdad y diferencia, y aquéllas que Bobbio remarca como específicamente existentes entre democracia y paz; en este mismo capítulo insertaremos algunas reflexiones complementarias acerca de las cuestiones de género, tratando de examinar las virtualidades y los límites que una teoría socialdemócrata como la de Bobbio ofrece para las mismas. En último lugar, aunque desde luego no menos importante sino más bien quizás todo lo contrario, dedicaremos un último capítulo a la revisión y el análisis de las reflexiones de Bobbio acerca de la importantísima cuestión de los Derechos Humanos, considerada de máxima relevancia por el propio autor, y trataremos de constatar cuál es y qué lugar ocupa la particular relación entre éstos y la idea de democracia, así como las específicas implicaciones que tienen en ella las demandas de justicia e igualdad de género; a propósito de todo esto, además, haremos alusión explícita al modo en que el análisis bobbiano puede ser contrastado y quizás complementado con las teorías deliberativas de la democracia, teniendo en cuenta, además, las repercusiones que tanto uno como otras suponen para las demandas procedentes de las filas del pensamiento y la práctica feministas adelantando lo que centrará la segunda parte de nuestra investigación.

En definitiva, esperamos que los conceptos y las ideas que tan brillantemente son construidas y discutidas por Norberto Bobbio en sus numerosas obras encuentren en estas páginas la ocasión de una revisión merecedora del objeto al que aspiran. La democracia, tal y como decíamos, se concibe hoy día en nuestro imaginario cultural, generalmente, como el punto final de una larga serie de procesos de lucha y conquistas, y tiende a ser vista como panacea universal en la que finalmente descansar y reposar tras el largo viaje. La realidad, sin embargo, que un rápido vistazo a nuestro mundo ofrece, es bien distinta, y no permite formarse ilusiones vacías. Si bien, qué duda cabe, podemos y debemos sentirnos ciertamente orgullosos y orgullosas de muchos de los logros que la democracia ha supuesto, no es menos cierto que, como afirma Norberto Bobbio, “el camino por recorrer aún es largo”, y que “la historia humana, aunque

milenaria, comparada con las enormes tareas que nos esperan, quizá sólo acaba de empezar”⁹.

⁹ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, ed. cit. p. 155. En este mismo sentido, aunque en una obra distinta, Bobbio se pregunta: “¿Acaso hay en la Historia puntos de llegada? (...) Sea como fuere, [la democracia] es un sistema mejor que los que lo han precedido y que los que hasta ahora lo han seguido” (Bobbio, N., *Quale socialismo?*, Einaudi, Turín, 1976 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *¿Qué socialismo?*, Barcelona, Plaza&Janes, 1977, p. 149)).

2

Marco epistemológico-moral; el lugar de la política

En efecto, pues, hay momentos en la historia de la humanidad que, por distintos motivos, según el caso, nos han sido legados de forma que su papel o su posición singular muestran insistentemente su carácter novedoso e incluso, en ocasiones, inaugurador de toda una nueva era. Al enfrentarse al estudio de estos hechos y épocas de nuestra historia, se tiene la sensación de que, realmente, se asiste –aunque sólo sea por medio de la invocación investigadora- a un punto de no retorno en el acontecer de los hechos. En relación con lo que ya dijimos, hasta cierto punto, es cierto que no podemos sino heredar lo que nos es legado, sin que en última instancia estemos en posición de cuestionar hasta los más nimios detalles de lo que se nos narra. Tanto más en un caso así, pues, cuando el sabor o el carácter de un período amplio del tiempo perdura como tal, suele hacerlo por medio de diversos mecanismos bastante sutiles y difíciles de detectar, en la medida en que muchos de ellos apelan a aquello que solemos llamar el mundo de nuestras emociones, más que a la parte de nuestro psiquismo que consideramos racional.

Brevemente, esto es lo que siempre sucede cuando se habla de la Ilustración. Para bien o para mal; es decir, sea con connotaciones positivas o negativas, el vocablo “Ilustración” adquiere un carácter más bien solemne cuando aparece en nuestras disertaciones académicas. Incluso en aquellas que no lo son tanto. Ya se trate de ensalzar, de ejemplificar, o de llevar a cabo una crítica radical del mismo, lo cierto es que este término, con el paso del tiempo, ha llegado a convertirse en un *locus* común a la hora de explicar o justificar gran cantidad de fenómenos posteriores a sí mismo. Quizás en parte sea porque, al haber estado desde el comienzo su estudio –en cuanto expresión artística, política, económica, social, etc.- muy sometido a la observación de investigadores/as y expertos/as, pero también a la de las/os profanas/os en la materia, todos y todas parecemos compartir una idea vaga acerca de lo que con esta palabra queremos significar.

En cualquier caso, no pretendemos aquí llevar esta cuestión más allá. Como ya hemos especificado, no será ese el tema de esta reflexión, y, dado que su carácter hace imposible acotarlo rápidamente, preferimos no iniciar siquiera una tarea que

necesariamente no podremos concluir. De todas formas, hemos creído útil empezar abordando el fenómeno de la Ilustración, porque pensamos que ello nos dará el pie para adentrarnos de manera más precisa y concreta en el estudio de la figura y la obra bobbiana.

Podemos afirmar someramente que, pese a las controversias a las que sus posteriores resoluciones han dado fruto, la Ilustración lleva en sí el germen de una crítica radical y revolucionaria como seguramente pocas hasta entonces lo habían sido. La idea de que, de algún modo, Occidente, y Europa en concreto, asistían al surgimiento de *un nuevo comienzo*, no es casual ni anecdótica, y tiene que ver con la vívida conciencia del derrocamiento del Antiguo Régimen, en todas sus vertientes y facetas. O, al menos, de la intención de hacerlo.

Frente a los modelos clásicos y medievales, emergen a lo largo de los siglos XVII y XVIII nuevas formas de relación e implicación social, algo que hará que se tambaleen hasta los más arraigados cimientos de los imaginarios político y social anteriores. Se trata de la idea de emancipación del ser humano, sobre la base de sus capacidades racionales, que son sistemáticamente ensalzadas como base necesaria para alcanzar la “mayoría de edad” de la que habló Kant, refiriéndose precisamente al *siglo de las luces*.

Derrocar los antiguos modelos y sistemas quiere decir muchas cosas, según la faceta de la realidad a la que queramos referirnos. En estas páginas, como ya hemos aclarado, será sobre todo el de lo político el ámbito que adquirirá protagonismo y relevancia. Y, si algo puede ser mencionado en medio de todo el galimatías que la violenta sacudida de la Ilustración ocasionó en nuestro mundo occidental, debe ser sin duda la idea de *libertad* que en esta época entra en juego. Un concepto de libertad ciertamente novedoso, y que Benjamin Constant identifica como “libertad de los modernos”, contraponiéndola a la “libertad de los antiguos”¹⁰.

Bobbio mismo se refiere a esto en varias de sus obras, y define esta nueva idea de *libertad negativa* como “la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar

¹⁰ Constant, B., “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, en *Ouvres*, vol. VII, p. 253, cit. en Bobbio, N., “Equaglianza” y “Libertà”, en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II y III, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1977 y 1979, respectivamente (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 114 y ss.).

o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos”¹¹. Y aunque, más adelante, se pregunta acerca de la conveniencia de la distinción de Constant, identifica el concepto de libertad negativa con las notas que usualmente han venido dándose de él; se trata de la libertad frente al poder del Estado, que actúa como límite y garante de la esfera de derechos inalienables del ser humano.

Demos un paso más, ahora, al margen de las citas de Bobbio, y centrémonos en el concepto que acabamos de definir. Este, como vemos, se perfila al margen pero en paralelo a esa otra forma de libertad, ya tradicionalmente señalada, que es la *libertad positiva* o incluso *política*, sobre la que Rousseau arrojara un buen rayo de luz, al entenderla como *autonomía*, y de la que, según Constant, ya disfrutaran los antiguos. Frente a ella, adquiere gran fuerza, por la vía de hacer valer sus propios y plenos derechos, desde luego, la nueva concepción de la libertad como esfera necesariamente resguardada de las injerencias del poder del Estado; como garantía, decimos, de un horizonte cada vez mayor –progresivamente ampliado y ensanchado– de derechos personales e inalienables del individuo.

Arribamos así a un nuevo concepto, el de *individuo*, cuyas implicaciones ilustradas ya no escapan a nadie. Si la *libertad negativa* puede ser enmarcada bajo algún pretexto en la idea de Modernidad, ello no puede deberse sino a que dicho pretexto lo proporcionan las doctrinas iusnaturalistas que, a lo largo de los siglos XVI y XVII, y debido a diversos factores, como pueden ser el del humanismo renacentista, y también los hechos doctrinales e ideológicos a los que dio a luz la Reforma protestante, eclosionaron en el proyecto de reforma social, política y cultural que, a nivel global, supuso la Ilustración.

Aunque ahora mismo afirmar el impulso revolucionario de las teorías iusnaturalistas suene algo disparatado o incluso contradictorio¹², no lo fue en su día. Para ello, basta situarse mentalmente en la época del absolutismo monárquico, cuando, tras la quiebra del sistema medievo-feudal, surge eso en lo que se insiste como *Estado moderno*, y que se caracteriza por la completa centralización del poder en las simples

¹¹ Bobbio, N., “Equaglianza” y “Libertà”, en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II y III, ed. cit. p. 97.

¹² Teniendo en cuenta las polémicas antiesencialistas que desde entonces han tenido lugar, y a la luz de las cuales el término *iusnaturalismo* parece ya haber perdido –y justamente– toda su radicalidad crítica.

manos de la monarquía; poder que se vuelve absoluto, en la medida en que, al desaparecer los órganos de control del mismo –o por lo menos, al convertirse éstas en ficciones-, los imperativos de la monarquía son vinculantes para todos/as los/as súbditos/as, sin que sea posible resistirse a ellos bajo subterfugio alguno.

Pues bien, las teorías iusnaturalistas, en la medida en que abogan por la defensa y salvaguarda de toda una esfera –por estrecha que ésta sea- de derechos y libertades naturales e inalienables, que pertenecerían al individuo por el mero hecho de ser individuo, suponen precisamente la propuesta de un límite, la construcción de un dique de incalculable valor, por lo que respecta a la protección de la esfera de la libertad individual. *Este individuo*, en general, debe reivindicar –y ésta es también una palabra, no por casualidad, de claras resonancias ilustradas- todo ese ámbito de intereses, de derechos y de libertades, frente a las injerencias del poder absoluto del Estado, aunque sólo sea a través de la defensa del principio negativo del *dejar hacer*.

Por eso decimos, y lo afirmamos tajantemente, que la doctrina del iusnaturalismo, en su origen, encerraba el germen de una poderosa radicalidad, que, de haberse desarrollado hasta sus últimas consecuencias, habría sin duda dado lugar a frutos mucho más revolucionarios que los que las revoluciones ilustradas que efectivamente tuvieron lugar, lograron aportar al mundo.

Evidentemente, no podemos proceder más allá. La inmensa mayoría de los/as autores/as que defendieron tesis iusnaturalistas, no se caracterizaron precisamente, ni desde luego de manera automática y natural, por sus ideas eminentemente libertarias o contestatarias. Mucho menos, claro está, democráticas. En muchos casos, de hecho, ejecutaron uno de esos giros magistrales a los que la historia del pensamiento nos tiene acostumbrados y acostumbradas, y, paradójicamente, emplearon sus tesis como recurso para reconstruir y cimentar, de forma mucho más inamovible, teorías del poder en absoluto favorables a la causa de la libertad¹³.

Así es la Modernidad y también la Ilustración; esperanzadoras, críticas, radicales... y finalmente paradójicas. Si realmente pudiéramos reconstruir su historia tal

¹³ Podríamos mencionar el caso, aunque con ciertas peculiaridades por lo que respecta a su iusnaturalismo, de Thomas Hobbes (para un buen examen de dichas peculiaridades, *cfr.* Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Turín, 1989).

y como nos gustaría que fuera posible, no tendríamos que seguir hablando, como aún lo hacemos –y no nos cansaremos de hacerlo–, de “las promesas incumplidas de la Ilustración”¹⁴; ni tendríamos que enfrentarnos al hecho incontestable de que *no fue, en efecto, oro todo lo que en su momento relució*, y de cómo los intentos de génesis de nuevos tipos de relación, como fruto de la nueva idea de sujeto filosófico y político que comenzó a fraguarse entonces, se quedaron justamente en eso, en meros intentos, al menos por lo que atañe a bastante más de la mitad de la humanidad. Tal y como veremos más adelante, la operación llevada a cabo, según la cual la nueva categoría de identidad emergente, que no sería otra que la del *ciudadano* político, se cimentaba sobre la efectiva relevancia y centralidad concedida al papel del individuo como agente y protagonista de los hechos de su propia historia de emancipación real, tiene lugar, precisamente, sobre la base de las simultaneas exclusiones que genera, respecto de todos y todas *aquellos/as otros/as* oprimidos/as, invisibilizados/as, silenciados/as: mujeres, personas de color, personas desposeídas... Aquéllos y aquéllas que ni siquiera ahora cuentan, en muchos lugares y *de facto*, como individuos o sujetos de pleno derecho, y en virtud de lo cual se constata la triste pero real incursión de la Ilustración en una falta total de aquello mismo de lo que tanto presumiera: la idea de un auténtico universalismo.

Así pues, antes incluso de pasar a analizar si este hecho es en sí mismo positivo o negativo, podemos afirmar que no hay duda de que la Ilustración marca un hito en nuestra historia. No sólo por las críticas –más o menos justas– que su historial de incompletud ha generado, sino también porque la Ilustración, es innegable, encerraba ya en sí misma la revolucionaria semilla de la crítica radical y potencial a todo aquello que, en última instancia, no estuviera justificado por medio de explicaciones racionales. Y esto último no ha desaparecido; las virtualidades críticas ilustradas perviven, adaptadas y revitalizadas –no podía ser de otro modo– en la obra de muchos/as de nuestros autores

¹⁴ Tal y como, por ejemplo, Celia Amorós hace (Cfr. Amorós, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1997, p. 434).

y autoras contemporáneas, que se resisten a dejar escapar toda esta carga que ya entonces resultó tan explosiva¹⁵.

Uno de estos autores, como veremos a la larga, es Norberto Bobbio. Así pues, toda esta disertación no tenía por objeto sino indicarnos el lugar preciso, dadas nuestras coordenadas espaciotemporales, donde debemos posicionarnos. Si hemos empezado señalando la singularidad del fenómeno occidental de la Ilustración, no es sino con el ánimo de introducir las curiosas paradojas teóricas a las que desde entonces nos enfrentamos; son muchas, en efecto, las justificaciones que unos y otros autores y autoras han tenido que llevar a cabo; y aún serán muchas, sin duda, las que tendrán que hacerse...

Horizonte epistémico

Como ya hemos apuntado, la crisis de fundamentos que en los países occidentales tiene lugar, de resultas de algunas de las vicisitudes acaecidas en torno a la mitad del siglo XX, confluye con algunas tendencias heterogéneas procedentes de la época de la Ilustración. Como resultado de toda esta mezcolanza, en la que se reúnen impulsos de muy diversa índole, y se juntan los temores más profundos con los más entusiastas deseos de renovación moral, social y cultural, podemos afirmar la preeminencia, en el marco contextual de la contemporaneidad, de dos enfoques reflexivos bien diferenciados.

En primer lugar, la quiebra de todos los modelos y las categorías clásicas y antiguas, perpetrada durante la época ilustrada, y de ahí en adelante, da al traste, como veíamos, con muchas de las explicaciones más tradicionales y, podríamos decir, metafísicas, de antaño. Aunque debemos evitar el riesgo de simplificar excesivamente el panorama, sí podemos afirmar que cada vez son menos las teorías que se conforman con

¹⁵ Si se tiene alguna duda al respecto, basta con que se piense en todo lo acaecido durante el tiempo de la Revolución Francesa; lo cierto es que las ideas que inspiraron a los abanderados y las abanderadas revolucionarias no tenían nada de tradicional ni acomodaticio (para un examen más riguroso de la Ilustración, a la luz de la crítica feminista, *cfr.* Amorós, C. (comp.), *Feminismo e Ilustración. 1988-1992: Actas del Seminario permanente del Instituto de Investigaciones Feministas*, Madrid, UCM, 1992; y Molina, Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994).

instancias de legitimación o de justificación de sí mismas como son las de *naturaleza humana* o *Dios*¹⁶. Paralelamente al ensalzamiento de las capacidades racionales y críticas del ser humano, se produce un intento de destape de todas las verdades infundadas, de las supersticiones y de las creencias basadas en prejuicios, que no resisten un riguroso examen racional. De este modo, son introducidos algunos rasgos, que, si bien no son de invención reciente, asisten definitivamente a su proceso de normalización en esta época. Se trata, como apuntamos, de ideas como las de contingencia, pluralismo, multiplicidad, particularidad, falibilismo, etc. Llegados a este punto, no nos referimos ya meramente a lo político, sino a todo tipo de reflexión teórica, ya sea en sentido estético, moral o epistémico.

Si pudiéramos recorrer a lo largo y a lo ancho, rápidamente, la historia del pensamiento, y para ello tuviéramos necesariamente que optar por un enfoque concreto, una posibilidad inteligente sería hacerlo de la mano de la epistemología o la teoría del conocimiento. En tanto disciplina que fija su atención en el acercamiento del ser humano al mundo, con el fin de aprehenderlo y comprenderlo –o, al menos, de intentarlo–, dicho recorrido resultaría ciertamente inclusivo y revelador. Además, al tener que rendir cuentas, necesariamente, de los datos y hechos externos –aunque sólo sea con el fin de negar su existencia misma–, este enfoque no suele caer en la inercia o la esterilidad solipsista de algunos otros, más propicios a desvincularse o prescindir de eso que siempre hemos llamado *mundo exterior*. Examinar el horizonte epistémico de un autor o autora determinada, o las corrientes gnoseológicas que definen el espíritu de toda una época, proporciona, en cualquier caso, un punto de vista útil a la hora de comprender los mismos. Es por esto, precisamente, que abordamos el siguiente peldaño de la vía de acceso a Bobbio, a través de la epistemología que se vislumbra, y actúa, por detrás de sus conceptualizaciones políticas.

En cualquier caso, tal y como decíamos, la perspectiva del falibilismo y la contingencia –epistémica, aunque no sólo–, no es la única que se perfila actualmente. Además del vacío en que finalmente cayeran muchas de las promesas renovadoras

¹⁶ Desde luego, no estamos ni mucho menos afirmando que estas dos ideas hayan sido eliminadas, en la reflexión filosófica y política contemporánea. Pero, en todo caso, sí se observa en éstas un mayor esfuerzo de elaboración, cuando son conceptos de este tipo los que están en juego, así como una mayor sutileza en las tareas de fundamentación.

ilustradas, la vía crítica, firmemente abierta, de la Ilustración, debe ser contemplada, sin embargo, como *constructiva*, en la medida en que la razón es postulada como la entidad, más o menos substancial, que respalda y justifica nuestro ejercicio de mirar y explicar el mundo. Pues bien, frente a todo esto, decimos, y aceleradas en gran medida por las crisis que parten de experiencias históricas como las que hemos visto que supusieron las dos Grandes Guerras y el Holocausto, surgen en nuestro imaginario social y cultural tendencias críticas, y, más adelante, fuertemente nihilistas e incluso derrotistas, fruto del desarraigo y la desesperación que la visión del mal, tangiblemente hecho carne, infligen en los hombres y las mujeres. Junto a este profundo acceso de angustia y pesimismo, unido al desencanto que nace de comprobar la esperpéntica comparación con los sueños de la Ilustración, surgen tendencias *deconstructivas* en filosofía. Solemos referirnos a esto haciendo valer la polémica entre Modernidad y Postmodernidad, de la que encontraríamos buenos ejemplos en la producción teórica más reciente, pero sobre todo en la de quince o veinte años atrás¹⁷. Lo que es interesante observar, teniendo esto en mente, es cómo y hasta qué punto ese problema de la angustia o el temor al *horror vacui*, que ya hemos mencionado más arriba, modula finalmente las reflexiones incluso de estos/as últimos/as autores/as postmodernos/as, a quienes en ocasiones les resulta inmensamente complicado tener que lidiar con la carga extra que aporta la cuestión del relativismo.

Como vemos hasta aquí, a la contemporaneidad le ha tocado teorizar permanentemente con estas cuestiones, que en gran medida son el motivo y el detonante de muchos debates actuales. Norberto Bobbio no es una excepción, claro, y por eso es interesante traer las cosas hasta este punto, con el fin de examinar dónde se sitúa su producción teórico-política.

En primer lugar, debemos afirmar la inserción de la obra de Bobbio entre aquéllas en las que el rasgo del falibilismo¹⁸ y la contingencia resultan determinantes.

¹⁷ Cfr. Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 y Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

¹⁸ “Conocimiento que alude a la idea de que todo conocimiento humano y, por ende, el conocimiento científico, siempre es susceptible de error y de llegar a ser considerado falso. En consecuencia no es posible establecer su verdad de forma incontrovertible y definitiva. Las teorías del conocimiento de Charles S. Peirce y de Karl R. Popper son los referentes inmediatos de esta noción, si bien es cierto que la gran mayoría de las epistemologías contemporáneas constituyen versiones del falibilismo” (Jiménez

Como testigo integral del siglo XX, las obras de Bobbio ofrecen pruebas fehacientes del modo en que las vivencias experienciales impulsan y modulan la obra de un autor. Por lo demás, él mismo habla en numerosos casos, acerca de sucesos históricos reales, como las guerras mundiales, la carrera de armamentos durante la Guerra Fría o las idas y venidas de la vida política en Italia -“el primer problema que debe afrontar un partido socialista democrático es proseguir más hábil y eficazmente por la vía democrática”¹⁹.

Los afanes no fundamentalistas del horizonte teórico en que se inscribe Bobbio se muestran con transparencia en diferentes momentos de su obra, y atañen a distintos temas. Por ejemplo, podemos observarlo cuando habla de Derechos Humanos, cuestión ésta a la que más adelante nos referiremos extensamente, y afirma genéricamente: “toda búsqueda del *fundamento absoluto* es, a su vez, infundada”²⁰. Posteriormente insistiremos sobre esto, pero por ahora baste la cita para observar lo lejos que se encuentra Bobbio de la búsqueda de criterios absolutos en sus investigaciones.

Encarando, directamente, el problema de la teoría de la verdad, Bobbio traza una distinción entre las teorías exclusivistas, que afirmarían la unicidad del concepto de verdad, y las teorías inclusivistas, que se aúnan en torno a diferentes criterios de la verdad como concepto múltiple: sincretismo, eclecticismo, historicismo y personalismo. Aparte de mostrar su preferencia por el segundo grupo de teorías, Bobbio postula el criterio de la tolerancia como eje de la misma.

Por otro lado, encontramos presente en Bobbio, de diversas maneras, el tema del pluralismo. Como compromiso directo con este tipo de tendencias en sus reflexiones políticas, sobre todo cuando elabora críticas, al respecto, de las doctrinas marxistas. Pero también, y es lo que en este momento nos interesa señalar, como expresión de una actitud intelectual que actúa como fondo de su teorizar: “en una civilización

Perona, Á., “Falibilismo”, en Muñoz, J. (Dir.), *Diccionario Espasa de Filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 2003).

¹⁹ Bobbio, N., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Florencia, 1987 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Las ideologías y el poder en crisis: pluralismo, democracia, socialismo, comunismo, tercera vía y tercera fuerza*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 132).

²⁰ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, ed. cit. p. 120 (la cursiva es mía). En otra obra, además, define *la justicia* como correspondencia “con las necesidades y aspiraciones de los asociados” (Bobbio, N. y Ruiz Miguel, A., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990, p. 305).

democrática la solución del problema radica como siempre en la *compatibilización* de las dos exigencias opuestas, que tienen ambas su *razón*”²¹.

Todo ese trasfondo al que nos referimos, ese conjunto de actitudes, talante, compromisos y afirmaciones directas, evidencian, como vemos, el contexto en el que se inscribe Bobbio, y con el cual se identifica. Ello se pone de relieve en sus teorías y conceptos acerca de lo político, pero también, con toda seguridad, en otras cuestiones y problemáticas no explícitamente relacionadas. Es a todo ese clima o ambiente que envuelve su teoría –como en el caso de otros autores y autoras- a lo que nos referimos al hablar de horizonte epistémico. El carácter conciliador que presenta Bobbio a través de sus textos refuerza, de manera lógica y natural, la defensa de sus compromisos democráticos, razón por la cual las citas aludidas presentan en su mayor parte alusiones a la cuestión de la democracia. Posiblemente, a la larga, podrán comprobarse las razones y los motivos de estas implicaciones.

La última cita examinada nos abre a otra cuestión que ya hemos mencionado más arriba, y que además, en base a sus implicaciones, va a enriquecer y complejizar el imaginario teórico de nuestro autor. La idea de *la razón* como instancia de regulación y legitimación crítica, de raíces claramente ilustradas, se deja entrever también en distintos momentos de la obra bobbiana, si bien de manera no explícita o declarada. Es cierto que, ante los excesos de este concepto, Bobbio se pronuncia cuando dice que “el sueño de la razón genera monstruos”²², pero, no obstante, no hay en su teoría concesiones a forma alguna de irracionalismo (rasgo, justamente, que Bobbio le reprochará a Kelsen²³). Parece resolver esta cuestión de forma más bien pragmática, y, cuando, al hablar de la teoría de la justicia, afirma la posibilidad de llegar a un concepto

²¹ Bobbio, N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d’Ombra Edizioni, Milán, 1994 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Elogio de la templanza*, Madrid, Temas de Hoy, 1997, p. 197 (la cursiva es mía)). En este mismo sentido, y en una obra distinta, afirmará: “la experiencia me ha enseñado que en la mayoría de los casos de la vida pública y privada ‘casi siempre’ las soluciones, si no mejores, sí menos malas son las de quien huye de los *aut aut* demasiado netos, o de aquí o de allá” (Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, ed. cit. p. 184).

²² Bobbio, N., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, ed. cit. p. 154.

²³ Y que a su vez ciertos teóricos del derecho le echarán en cara al propio Bobbio; más adelante examinaremos estas observaciones y trataremos de explicar por qué no las compartimos.

de *naturaleza del hombre*, que será “un punto de llegada, no un punto de partida”²⁴, lo que realiza es una especie de inversión de las teorías iusnaturalistas clásicas. Por otro lado, muchos de los rasgos inherentes a su teoría, concuerdan y nos sugieren una conexión con las concepciones procedimentalistas de la razón –en una línea similar a la trazada por Hobbes–, en consonancia con ciertas conceptualizaciones democráticas a las que aludiremos más adelante, y que alejan su posición del riesgo de caer en el esencialismo.

Tal y como hemos visto, las experiencias vitales e históricas juegan un papel fundamental, y, quizás a la luz de este factor, pueda comprenderse mejor la alternancia de los compromisos de Bobbio, a un lado y a otro, en torno siempre a esas dos tendencias predominantes en nuestro horizonte contemporáneo. En este sentido, y acerca de algo que también veíamos en el primer capítulo, pueden ser invocadas las palabras de Bobbio cuando dice: “luchando entre el temor y la esperanza, a menudo me ocurre preguntarme cómo es posible temer y esperar al mismo tiempo”²⁵. En efecto, ante los desafíos que la realidad nos lanza a la cara, ante el temor de la Nada, que tantas y tantas visiones horripilantes nos recuerdan, como lo han hecho a lo largo de los últimos cien años, ¿es posible esconder la cabeza bajo el ala de un esencialismo estéril, o, en el extremo contrario, no pasar de la mera constatación angustiada del caos en el mundo?

La respuesta parece ser negativa. Agustín Squella, en un estudio titulado *La definición mínima de democracia en Norberto Bobbio*, señala que “la democracia se relaciona obviamente con la incertidumbre”²⁶. No podía ser de otro modo, como el mismo Bobbio reconoce; donde hay certezas absolutas y fundamentos inamovibles la reflexión se halla en punto muerto, y las ideas no pueden prosperar por medio del intercambio creativo. Sin embargo, ello no significa permanecer en la inmanencia del relativismo extremo, inmóviles ante *la certeza* bien alimentada de que “todo da lo mismo”, porque no es así. Alguien como Bobbio, que da fe de todo lo que ha visto en su

²⁴ Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, ed. cit. p. 98.

²⁵ Bobbio, N., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, ed. cit. p. 151.

²⁶ Squella, A., “La definición mínima de democracia en Norberto Bobbio”, en Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990, p. 47.

vida, no se contenta, en efecto, y postula, por ejemplo, la necesidad de contar con criterios universalistas en distintos frentes, políticos y no políticos, como cuando ensalza la ansiada “unidad esencial del género humano, desde el punto de vista jurídico-político”, como un gran paso en nuestra historia²⁷.

En este último sentido, es curioso, con el fin de subrayar aún más los compromisos éticos de Bobbio, observar el carácter ciertamente humanista que se desprende de algunas de sus afirmaciones. Este *humanismo* no sólo podría vislumbrarse a través del talante verdaderamente tolerante y conciliador del que nuestro autor hace gala, sino que puede ser específicamente deducido de palabras como éstas: “cuando pienso en algo que me trasciende pienso en la humanidad. Reflexiono acerca de su historia, una historia a la que pertenezco y que tiene un sentido trágico que intento comprender pese a su complejidad. Para mí, todo es tan humano que considero que la religión también es un producto del hombre. La fe en el hombre lo es todo. Somos hombres rodeados por hombres, y ahí debemos encontrar el bien y el mal”²⁸. Interesantes afirmaciones en un autor que, como vemos, se mueve incesantemente, afortunadamente sin terminar de encontrar asiento o reposo, entre las dos tendencias contrapuestas del *pesimismo antropológico* y la confianza inevitable en la *voluntad humana*; o, mejor, de quien, conociendo el alcance real de la acción humana y de sus consecuencias, no puede evitar, en primer lugar, una mueca de asombro, para, a continuación, prorrumpir en exclamaciones, simultáneamente, de temor y de esperanza.

Entre esos dos frentes, por tanto, sobrevuela Bobbio, como ejemplo representativo de lo que las últimas décadas han supuesto. A medio camino entre la esperanza y el terror, entre la universalidad y el relativismo, entre la inmanencia y la trascendencia, sus teorías trazan idas y venidas gráciles y continuas, sin dejar de formularse preguntas, y aventurando sólo algunas respuestas. El dibujo de conjunto es el del compromiso firme con la realidad, inevitable, por otro lado, y ante la que Bobbio busca respuestas constructivas, huyendo de todo atisbo de ingenuidad; pero no por ello

²⁷ Bobbio, N., *Il terzo assente*, ed. cit. pp. 113 y s.

²⁸ Bobbio, N. y Viroli, M., *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma, 2001 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N. y Viroli, M., *Diálogo en torno a la república*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 72).

cayendo en el dogmatismo o la intransigencia de quien pensara que *por viejo se es más sabio*.

El aperturismo que caracteriza la obra bobbiana se evidencia, efectivamente, en el matiz de inconclusión que se observa en muchos de sus textos; algo de lo que el propio autor es bien consciente. En cualquier caso, esto nos permite considerar su obra, en muchos aspectos, como una tentadora invitación a la reflexión que no debe ser clausurada con un punto final.

Ética y política

No obstante todo esto, o quizás justamente por todo ello, la obra de Bobbio no está exenta de problemas. Y de problemas que el propio Bobbio no puede –ni debe– resolver de una vez y para siempre. Su duradera actividad intelectual da fe de ello. Como en el caso de tantos otros autores y autoras de este último siglo, Bobbio ha tenido que capear sus propias batallas con algunos asuntos conflictivos. Por mencionar el que ya nos es, a estas alturas, bastante familiar, insistiremos un poco más en el siempre molesto –aunque estimulante– problema del relativismo.

En lo visto hasta aquí, ya ha quedado claro que la filosofía bobbiana se mueve a caballo entre dos tendencias distintas y contrapuestas, que se han visto a su vez hiperrepresentadas en los últimos cincuenta o sesenta años. La cuestión del relativismo, como vimos en el primer capítulo, se perfila como el núcleo conflictivo –o uno de los más importantes– en dichas polémicas intelectuales. Ya hemos explicado por qué: el terror al *horror vacui* lleva a muchos y a muchas a protagonizar giros y piruetas teóricas bastante curiosas, aunque, en ocasiones, también bastante trágicas.

En el caso de Bobbio, junto a ese afán antifundamentalista, que, como hemos dicho, podríamos ciertamente señalar, está presente, asimismo, la idea de universalidad, que también veíamos más arriba, y que casi por definición ejemplifica el paradigma contrapuesto a las vías relativistas. En su caso, además, son numerosas las ocasiones en las que esta diada intelectual aparece revestida de cierta manera, en la que aquí merece la pena profundizar.

Como hemos mencionado antes, las teorías iusnaturalistas, cuyos frutos maduros se muestran vehementemente durante la Ilustración, hacen hincapié en la centralidad de la categoría de *individuo* como nodo del sujeto universal característico de este período. Como también decíamos, hay que tener en cuenta y no olvidar, la carga novedosa y revolucionaria, a nivel político, que dichas teorías aportaron en su momento. Se trata, nada más y nada menos, que de un arma de doble filo. El énfasis concedido al individuo, por un lado, implica la postulación de límites y controles al poder absoluto y desmedido del Estado, lo que puede derivar con el tiempo en la búsqueda de las condiciones necesarias para la consolidación de auténticos Estados de derecho. Por otro, sin embargo, el protagonismo desmedido que se le concede a este nuevo sujeto epistémico y político, pasa además porque este sea despojado sistemáticamente de todas aquellas determinaciones que, en tanto ser humano de carne y hueso, le atan al mundo de lo inmanente y concreto (como, por ejemplo, el sexo y la raza); de este modo, tal y como Seyla Benhabib ha señalado en una excelente reconstrucción de esta génesis del nuevo sujeto de la Modernidad, que veremos más adelante, “el *self* moral es considerado como un ser *desarraigado y desincardinado*”²⁹. Y, continuando por esa vía, lo que sucede es que asistimos, ni más ni menos, que a la *substancialización* de esa noción de individuo o sujeto moderno universal, que, curiosamente, además, es varón, burgués, blanco, propietario, padre de familia, etc. La cuestión del esencialismo es, en gran medida, como sabemos, el detonante de las grandes críticas antiilustradas de los dos últimos siglos. El carácter que, sacralizado de este modo, adquiere el concepto de identidad filosófica o política, no es en absoluto favorable a la renovación ni al cambio; por lo menos, en lo que respecta a la situación de los millones de seres humanos que, por azares del destino, no coinciden con alguna de las determinaciones que en realidad hemos visto que caracterizan al nuevo sujeto, y que continúan viéndose injustamente privados y privadas de los derechos y libertades que la nueva idea de ciudadanía política concede y garantiza.

²⁹ Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Basil Blackwell, 1987 (citado por su traducción al castellano como Benhabib, S., “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Teoría feminista y Teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 126).

De ese modo, es fácil comprender por qué no es oro todo lo que reluce; al menos, no fue oro para las mujeres que vieron frustradas sus reivindicaciones, ni para aquéllos y aquéllas que no contaban con medios propios de subsistencia, ni por supuesto tampoco para *las bestias* que habitaban el nuevo mundo...

Al parecer, Bobbio se sorprendió mucho –y pensamos que con razón- cuando descubrió que en la reseña que aparece al dorso de la edición española de *El tiempo de los derechos* él era calificado de “iusnaturalista”, y aseguró que era la primera vez que le llamaban así. Si tenemos en cuenta las resonancias que las tesis iusnaturalistas adquirieron, según lo que acabamos de explicar, no es de extrañar que Bobbio leyera con sorpresa –incluso con algo de resquemor- aquellas palabras. Sin duda resultan desmedidas, y fruto de una no muy buena lectura del autor. No obstante, es cierto que en Bobbio se hallan presentes algunas ideas iusnaturalistas, de las que se vale como punto de arranque en muchas de sus reflexiones sobre teoría del derecho. Nos referimos con ello a las notas en virtud de las cuales el iusnaturalismo, en su carácter libertario y limitativo del poder, puede ser tildado de teoría revolucionaria. Efectivamente, Bobbio emplea algunas de las nociones clásicas del iusnaturalismo, con el fin de darse impulso en el desarrollo ulterior de sus propias teorías y conceptualizaciones; fundamentalmente, lo hace respecto a la idea central del papel del individuo como eje central de lo político, cuyas libertades y derechos necesariamente han de ser protegidos frente a toda injerencia externa. Claro está que Bobbio no apela para nada a la carga substancialista que, como hemos visto es propia del iusnaturalismo clásico, y se las ingenia –como muchos otros autores y autoras también han hecho³⁰- para dar cuenta de la idea de universalidad por vías no esencialistas ni excluyentes.

Por otro lado, la vertiente más falibilista o incluso relativista de la filosofía contemporánea hace acto de presencia, cotidianamente, toda vez que en las diversas teorías ontológicas, epistémicas o éticas, hay que rendir cuentas de la innegable realidad de la diversidad existente. Dicho pluralismo, efectivamente, constituye por lo demás, a estas alturas, una tesis de hecho o descriptiva, en la medida en que ni siquiera hace falta poner un pie en la calle para constatar *las diferencias* a nuestro alrededor. Como valor

³⁰ Cfr. nota 29.

de las teorías de este tipo, podemos mencionar, en contrapartida a lo que acabamos de examinar más arriba, el de servir de *antídoto intelectual* cada vez que el reino de las esencias inamovibles e inmutables amenaza con degenerar en una verdadera tiranía. Las teorías que han puesto un gran énfasis en la defensa y la celebración jubilosa de la noción de *diferencia* –cultural, sexual, etc.- tienen en su favor el hecho de suponer, de entrada, visiones morales radicalmente novedosas e inclusivas respecto a aquéllas más tradicionales que examinábamos al hablar del iusnaturalismo y sus degeneraciones. Fundamentalmente, podemos reconocer aquí, mal que bien, a muchas de las corrientes que, en las últimas décadas, se han denominado postmodernas; aunque es cierto que los rasgos del falibilismo y la contingencia se encuentran también presentes en muchos otros autores y autoras que no podríamos englobar bajo dicho rótulo –por ejemplo, Norberto Bobbio o, como veremos en la segunda parte, Seyla Benhabib.

Como contrapartida, en este caso, el examen detallado de muchos de los ejemplos en los que estas tendencias se han visto concretadas, nos ofrecería ciertamente un panorama que no invita precisamente a hacerse falsas ilusiones. Nada es garantía de nada, a este nivel, y, si hemos visto los perniciosos efectos esencialistas que las tesis iusnaturalistas conllevaban, no podemos ser más optimistas en este caso. La defensa sistemática y por principio de las diferencias que existen en el mundo –entre los sexos, las culturas o las religiones, por ejemplo- desemboca a menudo en modelos altamente relativistas, y ello al precio de incurrir en graves y flagrantes injusticias, en lo que a los derechos y a la igualdad de los individuos atañe.

El problema del relativismo no se evidencia como un problema sólo en la medida en que nos sitúa en el vacío teórico, sino también debido a otros efectos más concretos que es posible observar y criticar. Brevemente y a modo de ejemplos, podemos dar cuenta de ellos a través de los siguientes interrogantes: ¿cómo contradecir prácticas y creencias firmemente arraigadas en culturas y religiones, como son las de la mutilación genital femenina o el matrimonio forzado?; ¿en base a qué criterios contravenir costumbres tan culturalmente insertadas entre nosotros y nosotras, como son las derivadas de la división sexual del trabajo?

Lo cierto es que, paradójicamente, el ensalzamiento de las diferencias grupales, finalmente, no dista demasiado de algunas de las consecuencias perniciosas de las

teorías filosóficas esencialistas a las que antes hemos aludido. Unas y otras confluyen, precisamente, en el punto de negar –consciente o inconscientemente, como en el caso de aquellas primeras– la posibilidad de una idea auténtica de universalidad, en la medida en que ésta puede y debe ser contemplada bajo el sello de la inclusividad y la justicia, requisitos para los que resulta indispensable el ejercicio de la crítica normativa. Como tantas veces se ha visto, muchas de las corrientes más *diferencialistas* no derivan sino en nuevas formas de esencialismo; tal sería el caso, por ejemplo, de ciertas tendencias feministas que basan sus reivindicaciones en el ensalzamiento acrítico de actividades y rasgos tradicionalmente atribuidos a la feminidad³¹.

Pero retornando a Bobbio, que es quien aquí nos ocupa, debemos añadir que las implicaciones más claramente relativistas aparecen, muchas veces a lo largo de su obra, bajo el signo de la corriente del *positivismo jurídico*. En concreto, la teoría positivista del derecho –acerca de la cual, Bobbio se declara, en varias ocasiones, deudor del jurista Hans Kelsen–, procedería, sucintamente, identificando derecho positivo y legitimidad, en base al mero hecho de ser el primero emanación de la voluntad soberana, y desentendiéndose, desde el punto de vista jurídico, de todas las consideraciones relativas a la justicia del derecho. La vinculación entre positivismo y relativismo, mejor que de ninguna otra forma, es explicitada por el propio Bobbio, a través de una cita de *La teoría pura del derecho*, de Kelsen, cuyas palabras hablan por sí mismas: “la exigencia, presentada sobre el presupuesto de una doctrina relativista de los valores, de separar el derecho de la moral, y, en consecuencia, de la justicia, significa solamente que al valorar un ordenamiento jurídico como moral o inmoral, justo o injusto, se expresa solamente la relación del ordenamiento jurídico con uno de los muchos sistemas morales posibles (no con *la* moral) y se enuncia un juicio de valor no ya absoluto sino relativo”³².

Las posiciones de Bobbio, acerca de las tesis positivistas, son cambiantes, a medida que va pasando el tiempo, y tienden a volverse más críticas. No obstante, es

³¹ De este modo, tal y como desde otras filas del feminismo se ha señalado, las teóricas de estas corrientes *hacen de la necesidad virtud*.

³² Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990, p. 243.

posible afirmar su compromiso con el positivismo, al menos a nivel metodológico o como acercamiento al propio ejercicio de teorización.

En cualquier caso, vemos en Bobbio presente esa síntesis a la que ya hemos aludido, entre las pretensiones de universalidad y los afanes antifundamentalistas y antidogmáticos que caracterizan sus textos. No podríamos incluir a Bobbio, ciertamente, entre los autores que han sido protagonistas de sonados fracasos intelectuales, gracias a la problemática del relativismo. Y, sin embargo, con todo, esta disyunción no puede por menos que plantearsele repentinamente, y de forma notable, como a tantos y tantas otras. Por ejemplo, cuando polemiza con Giuliano Pontara acerca de los derechos fundamentales, y, junto con sus tesis de fundamentación –que ya examinaremos- en línea claramente historicista, afirma: “no hay ningún paso obligado de la constatación de la *universalidad* de una preferencia hasta su reconocimiento como *derecho fundamental*. Hipótesis por hipótesis se puede concebir que haya preferencias universales que una sociedad regulada no podría nunca permitirse reconocer como derechos: piénsese, para dar un ejemplo, en la emancipación de los llamados *tabúes sexuales*”³³.

Por lo demás, al hilo de todo esto, surgen algunas reflexiones interesantes, y que además esperamos sean aclaratorias, acerca del lugar que el fenómeno de *lo político* ocupa en la obra bobbiana. Muchos teóricos del derecho se han lamentado de la progresivamente menor atención que Bobbio dedica en sus obras, a partir de la década de los ochenta, a cuestiones de teoría y filosofía del derecho³⁴, contrariamente a lo que sucede con los temas de ciencia y filosofía política. Desde aquí, honestamente, no podemos sino celebrarlo. En efecto, la teoría política ocupa un lugar centralísimo en el conjunto de la obra bobbiana, y con especial intensidad en los últimos años de su vida, cuando son publicados varios volúmenes recopilatorios de artículos suyos.

Someramente, diremos para comenzar, que, respecto a su posicionamiento en ciencia política, Bobbio se considera a sí mismo un realista, idea que puede situarnos

³³ Pontara, G. y Bobbio, N., “Vi sono diritti fondamentali?”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S. *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, 1984 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., “¿Hay derechos fundamentales?”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 93).

³⁴ Así, Alfonso Ruiz Miguel, en el estudio preliminar a la edición española de Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990.

muy bien justo en el punto donde comenzar esta revisión de su teoría político-democrática que nos proponemos: “en política soy un realista. Creo que sólo se puede hablar de política si se mantiene una mirada fría sobre la historia. Sea monárquica o republicana, *la política es lucha por el poder*”³⁵. A esa visión analítica contribuye, en parte, la influencia conscientemente recibida del positivismo jurídico, que ya hemos comentado más arriba. Y también esa idea permanente en sus reflexiones, muy maquiaveliana, de la necesidad de contar con el análisis riguroso de lo real, de cara a proceder a su crítica normativa y a su posterior transformación. Cuando se refiere al papel que juega el miedo en las relaciones políticas –tema característicamente maquiaveliano, también-, define éstas últimas como las relaciones de poder en las que se recurre en última instancia a *la fuerza* para determinar el comportamiento de otros/as.

La idea de fuerza es mencionada a menudo en sus obras. Fuerza y *consenso*, respectivamente, son los dos posibles fundamentos de ese poder en el que consiste la relación política; si bien es cierto, especifica Bobbio, que en la realidad nunca ninguno de ellos se basta él solo. La noción de derecho, como “conjunto de reglas que se hacen valer por medio de la fuerza”, donde aparece esa idea de “eficacia reforzada”³⁶, estaría también muy relacionada con esto último. Afirmará Bobbio: “el derecho viene producido por el poder con tal de que se trate de un poder, a su vez, derivado del derecho”³⁷, idea que nos sumerge en un sugerente círculo de validaciones al que más adelante volveremos.

Adelantando un poco, además, es posible comprender algunas notas preliminares de la noción de *democracia* en la filosofía de Bobbio, cuando prestamos atención al carácter subversivo de esta, que radicaría en la corrección que con ella se produce de la tradicional concepción del poder, desde una visión descendente, a una ascendente, en la que el poder discurre, precisamente, de abajo a arriba, esto es, de los/as electores/as a

³⁵ Bobbio, N. y Viroli, M., *Dialogo intorno alla repubblica*, ed. cit. p. 13 (la cursiva es mía).

³⁶ Bobbio, N., *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Turín, 1954 y 1956 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Teoría general del derecho*, Madrid, Debate, 1996, p. 157).

³⁷ Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990, p. 360. Acerca de la importancia concedida al problema de las relaciones existentes entre *poder* y *derecho*, por cierto, puede comprobarse cómo Bobbio lo señala, en unas líneas tardías y de carácter más bien revisionista del conjunto de su obra, como “la conclusión de esta doble experiencia, la de cultivar tanto la filosofía del derecho como la filosofía política, estudios de teoría política que se injertan en estudios precedentes de teoría del derecho” (Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, ed. cit. p. 129).

las/os elegidas/os. Bobbio especifica: “la democracia es aquel sistema político que permite el mayor acercamiento entre las exigencias de la moral y las de la política”³⁸, creencia que se justifica sobre la base de las pretensiones universalistas de las que ya hemos hablado. Esto último se comprende mejor si se tiene en cuenta la vinculación que Bobbio establece entre derechos fundamentales y democracia, que veremos más adelante, y en relación con la cual no escatima elogios para con organismos internacionales, de inspiración mundialista y, por tanto, universalista, como la Organización de Naciones Unidas, así como acerca de la firma y convenio de los tratados que tienen como objeto la defensa y protección de los Derechos Humanos.

Las últimas ideas resultan interesantes, además, porque revelan el recurso de Bobbio a la *relación entre moral y política*, como una especie de *test de calidad*, no sólo de los sistemas democráticos, sino de todo sistema político -por eso Bobbio reivindica la conservación, por parte de la O.N.U., tanto de lo moral, como de lo político.

Acerca de esa relación entre política y moral, Bobbio apela a la distinción weberiana entre *moral de los principios* –racionalidad conforme a valores (*wertrationales Handeln*)-, según la cual actuamos a la luz de principios normativos previos, y *moral de los resultados* –racionalidad conforme a fines (*zweckrationales Handeln*)-, en la que nuestras acciones se ven determinadas por el fin que con ellas se persigue³⁹. Una y otra –*ética de la convicción* vs. *ética de la responsabilidad*- modulan el dualismo contextual en el que se mueve la reflexión de Bobbio acerca del proceder moral, por un lado, y del político, por otro. Al tiempo, ofrecen notas aclaratorias acerca de las respectivas virtualidades críticas de una y otra: frente a la inmanencia de la visión política, que se contenta con el examen analítico de los medios que han de ponerse, de cara a conseguir los fines propuestos, el ámbito de lo ético o moral reivindicaría la noción de trascendencia como crítica normativa, de acuerdo a principios previos. Como

³⁸ Bobbio, N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, ed. cit. p. 152.

³⁹ Así afirma Weber: “Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a *dos* máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la ‘ética de la convicción’ o conforme a la ‘ética de la responsabilidad’ (*‘gesinnungsethisch’* oder *‘verantwortungsethisch’*)”, (Weber, M., *Politik als Beruf* y Weber, M., *Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humboldt, München, 1919 (citado por su traducción al castellano como Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981, p. 163)).

síntesis de ambas, Bobbio reivindica la necesidad de enfoques democráticos, en los que, gracias al juego deliberativo y justificatorio que en ellos se establece, y que examinaremos más adelante, se ven aunados ambos procesos: el del necesario sometimiento a las reglas previamente impuestas, y el de la propia creación de nuevas reglas de actuación.

Quizás, por lo demás, resulten ilustrativos algunos ejemplos de problemas que son considerados centrales para la reflexión de la ciencia política, por el propio Bobbio. En *¿Qué socialismo?* realiza una enumeración de los mismos, que puede ser de utilidad más bien académica: el concepto de poder –al que nos hemos referido-, los de participación, representación, clase política, sistema político, desarrollo político... Aparte de todo esto, podemos añadir que la reflexión histórico-política de Bobbio siempre tiende a articularse en torno a las dos preguntas clásicas acerca, en primer lugar, de *quién* gobierna, y, en segundo, de *cómo* se gobierna. La primera hace referencia al problema del sujeto político, y en la historia del pensamiento político, suele coincidir con tesis descriptivas acerca del propio órgano de gobierno; la segunda abre al problema de las instituciones, y, por lo menos hasta el cambio de perspectiva que supuso el marxismo -con su rechazo normativo de toda forma de Estado-, da pie a las reflexiones clásicas acerca de las formas buenas y malas de gobierno, que se traducen en tesis prescriptivas acerca del buen gobierno.

Deudas e influencias

Por lo demás, y a modo de añadido final, creemos que es interesante, en el contexto temático de este primer acercamiento al universo gnoseológico, moral y político del pensamiento de Bobbio, observar y analizar las influencias que su teoría –conscientemente o no- recibe. Pensamos que ello servirá no sólo ciertamente para rendir un pequeño tributo a algunos autores, autoras o corrientes generales del pasado o contemporáneas a nuestro autor, sino que también podrá arrojar algo de luz sobre las siguientes páginas, de cara a una mayor y más enriquecedora comprensión de los núcleos de la obra política bobbiana.

Para comenzar, quizás por mero orden cronológico, habría que reconocer una deuda infinita, tal y como ya hemos mencionado, y genéricamente hablando, para con el pensamiento de la Ilustración. Concretamente, la obra de Bobbio se empapa del espíritu progresista de aquella época que dio a luz conceptos nuevos y que, conjuntamente combinados, han sido responsables de mezclas tan explosivas como las que alimentaron y engendraron las luchas de la Revolución Francesa. Por remitirnos a las propias fuentes, que es donde podríamos decir que reside el único atisbo de autoridad que en un trabajo como este puede reconocerse, es interesante observar el énfasis puesto por Bobbio en la Declaración de Derechos del Hombre de 1789, de la que afirma que supuso la verdadera base de una nueva forma de “vivir juntos”⁴⁰.

Además de eso, podemos insistir una vez más en la indudable fuente de inspiración que, con sus luces y sus sombras, suponen las corrientes del iusnaturalismo para Bobbio. Tal y como hemos mencionado, la forma en que las tesis y conceptualizaciones iusnaturalistas son incorporadas por Bobbio no resulta sencilla ni directa, en la medida en que éstas no se hallan exentas de críticas bien precisas. Pero, en cualquier caso, es innegable la utilidad de estas fuentes en la obra bobbiana, por lo menos en la medida en que le proporcionan conceptos y reivindicaciones útiles, de cara a un enriquecimiento radical de su propio pensamiento. Sin el iusnaturalismo como núcleo inspirador, digamos, la obra de Bobbio, seguramente, no tendría demasiado que ver con lo que ha llegado a ser.

Brevemente –pues un análisis más profundo de esta cuestión excedería las intenciones de este estudio– debemos mencionar la presencia del pensamiento de Thomas Hobbes, autor con quien el propio Bobbio declara tener una inmensa deuda intelectual. Como hemos comentado más arriba, a él está dedicada toda una obra, homónima suya, además de gran cantidad de artículos. La perspicacia intelectual de Hobbes, sin duda, contribuyó en gran medida a modelar las propias aportaciones de Bobbio, fundamentalmente en lo que respecta a las sugerencias del individualismo filosófico y político, al contractualismo y a las reflexiones acerca de la paz y de la

⁴⁰ Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 172).

guerra⁴¹. A Bobbio le debemos, por su parte, la gran labor de rigor y reconocimiento del lugar que ocupa en la historia el gran filósofo político inglés.

Haciendo uso de Hobbes, en este punto, -considerado por algunos como el primer positivista de la historia-, aprovechamos para dar un paso hacia el otro lado de la balanza. Como también hemos mencionado ya, las deudas de Bobbio contraídas con el jurista austriaco Hans Kelsen son inmensas, por lo que atañe al influjo positivista que Bobbio recibe de este autor. Ya hemos mencionado cómo se evidencia el positivismo jurídico bobbiano, y cómo éste tiende a moderarse a lo largo de su vida. La concepción ciertamente formalista que, sobre todo en determinados momentos de su obra, Bobbio abrazara, influye decisivamente, además, en su propia concepción mínima de la noción de democracia, que en el siguiente capítulo vamos a ver y analizar. También, por tanto, en este punto, como veremos en su momento, la influencia de Kelsen es decisiva; asimismo, en cualquier caso, Bobbio lo reconoce en reiteradas ocasiones.

En conexión con este último punto, pensamos, podemos mencionar igualmente el provechoso recurso de Bobbio a algunas ideas de Max Weber. Como vimos, la distinción weberiana entre racionalidad de los valores y racionalidad de los fines es acogida por Bobbio de cara a la caracterización de su distinción entre moral y política, así como a las perentorias relaciones a establecer entre ambas; muy en conexión, como veíamos en el capítulo anterior, con la distinción bobbiana, transversal a toda su obra, entre lo prescriptivo o normativo, y lo meramente descriptivo. Creemos que todo ello, además, conlleva implicaciones nada superfluas, como ya esbozamos, por lo que a su concepción democrática se refiere; fundamentalmente, en todo lo que atañe a los temas de justificación.

En otro orden de cosas bastante distinto, es imposible hablar de las fuentes que resultan determinantes en la obra de Bobbio sin mencionar, necesariamente, los aportes, absolutamente centrales y definitorios para su pensamiento político y democrático, que proceden, por un lado, del liberalismo, y por otro, del marxismo. Será aquí, de nuevo, donde pueda constatar la capacidad inteligentemente conciliadora de Bobbio, a la hora de combinar exitosamente lo mejor de corrientes y autores/as diametralmente

⁴¹ Cfr. Bobbio, N., *Autobiografía*, Laterza, Bari, 1997.

opuestos/as entre sí. Preferimos aquí no adelantar demasiado del análisis que posteriormente realizaremos, sobre todo por lo que respecta al papel que juega el liberalismo en su pensamiento. Pero, en relación con ello, como preparación, podemos advertir la conveniencia de no perder de vista la vinculación inescindible, y políticamente fecunda en sus consecuencias, de las nociones del liberalismo, en su génesis al menos, con las tesis iusnaturalistas que afirman la preeminencia del papel del individuo, cuya esfera de derechos y libertades debe ser protegida. En relación con esto, además, así como con las huellas ilustradas que, en general, es posible rastrear en su obra, situaríamos el análisis que, pensamos, es posible abordar, de las cuestiones de género, desde el punto de vista de las reivindicaciones feministas, con el fin de profundizar, e incluso de testar las virtualidades políticas de la obra bobbiana⁴².

Por lo que atañe al pensamiento marxista, no debemos obviar, en primer lugar, el proceder de Bobbio, con respecto a los compromisos personales que fue adquiriendo a lo largo de su vida. No podemos, desde luego, afirmar que Bobbio fuera marxista *sensu stricto*, pero sí que en su formación e inspiración intelectual, el marxismo, en un momento histórico especialmente delicado en Italia, jugó un papel fundamental. Posteriormente, al igual que ha sucedido con muchos otros autores y autoras del momento, Bobbio lleva a cabo una considerable labor de revisión y de ajuste de algunas de las conceptualizaciones marxistas. Al igual que afirmábamos acerca del relativismo, la historia del marxismo ha propiciado que la justificación de su propia presencia en la obra de muchos y muchas grandes teóricas del siglo XX haya dado diversos quebraderos de cabeza a más de uno y de una. Aunque tampoco aquí queremos avanzar demasiado aprisa, adelantamos las siguientes palabras de Bobbio, escritas en un volumen que ya hemos citado, y que resulta imprescindible para comprender el alcance de esta última cuestión en su pensamiento; estas ofrecen una imagen de la desconfianza

⁴² Tal y como algunas autoras feministas han señalado, y repetiremos en la segunda parte de nuestro trabajo, al margen de los excesos en los que el pensamiento liberal, especialmente en los últimos tiempos, ha degenerado, así como de las flagrantes injusticias que pueden imputársele, es conveniente no perder de vista algunas nociones liberales, muy presentes desde sus inicios, principalmente por sus implicaciones democráticas (*cfr.* Phillips, A., “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?” y Moller Okin, S., “Liberalismo político, justicia y género”, ambos en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996). En estrecha relación con esto, véanse las consideraciones que hemos hecho más arriba acerca del contenido ciertamente crítico y revolucionario de las doctrinas iusnaturalistas en sus orígenes.

del autor acerca de las utopías que no dudan en sacrificarlo todo en aras de la consecución del *nuevo mundo*: “cuando la esperanza es ciega y no tiene más fundamento que la propia insatisfacción del mundo, el deseo espasmódico de otro mundo completamente distinto y jamás visto hasta ahora, finalmente libre y justo, y bendecido y rescatado de la violencia subvertidora, es sólo la máscara de la desesperación”⁴³.

Con todas estas ideas en mente, por tanto, el camino parece lo suficientemente allanado y nos sentimos en disposición ya de dar un nuevo paso adelante. Esta vez, con la clara intención de sumergirnos en la teoría propia y puramente política de Norberto Bobbio; una teoría que, sin embargo, como debe haber quedado claro tras las últimas páginas, no puede ni debe concebirse al margen de muchos de los compromisos no explícitamente políticos, sino más bien morales, epistémicos, o incluso ontológicos, que el autor adquiere y subraya a lo largo de su extensa bibliografía.

⁴³ Bobbio, N., *Quale socialismo?*, ed. cit. p. 20.

3

Democracia mínima

Ahora que hemos esbozado el marco histórico, epistémico, ético y político en el que se inscribe nuestro autor, y habiéndonos referido también, siquiera brevemente, a las fuentes teóricas de las que su pensamiento se nutre, nos hallamos situados en un claro del camino; en el punto exacto donde habrá de dar comienzo nuestra inmersión en la cuestión de la democracia, que al comienzo anunciáramos.

Los primeros pasos en el análisis del concepto de *democracia* en Norberto Bobbio nos conducen necesariamente a una primera observación rigurosa de la propia palabra. Cuando hablamos de “observación rigurosa” no pretendemos sino enfrentarnos al concepto de una forma directa y desprejuiciada, lo que, claro está, no implica ingenuidad respecto a las múltiples implicaciones normativas e ideológicas que la sola palabra inevitablemente conlleva; esto, en cualquier caso, ya puede ser adivinado a través de las páginas precedentes.

Lo primero que salta a la vista, en un nivel meramente lingüístico, es la absoluta falta de consenso acerca de los significados del término. No sólo a causa de una famosa escisión histórica del concepto, que muchas veces es puesta de manifiesto por los autores y autoras contemporáneas -también es el caso de Bobbio. Por ejemplo, Rafael del Águila afirma en la introducción a un ensayo sobre la noción griega de democracia: “Si es cierto que, desde nuestra perspectiva, la Atenas del siglo V está lejos de nuestro ideal de democracia, no es menos cierto que, vistos con sus ojos, los sistemas por los que nos gobernamos en buena parte del mundo actual (...) serían para un griego cualquier cosa menos una democracia”⁴⁴. La diferenciación entre democracia antigua y democracia moderna -y, aún más, contemporánea- no se basa sino en el criterio que examinamos más arriba, cuando hablamos de las dos formas de libertad clásicas, señalando la idea de libertad negativa como aquella primicia mucho más reciente y en virtud de la cual nuestras democracias liberales se ven determinadas. No obstante, la distinción entre la forma directa de democracia, que era practicada en la antigua Grecia, y la realidad de nuestros sistemas no constituye la más importante ni principal fuente de

⁴⁴ Del Águila, R., “Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense”, en Del Águila, R., Vallespín, F. (et al.), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 15 y s.

divergencias en lo que respecta a la definición de la democracia. De entrada, aquí vamos a centrarnos, meramente, en nuestro mundo contemporáneo, dejando de lado el tema de los orígenes históricos y conceptuales.

¿Cuál es, sin embargo, nuestro ideal de democracia? La intención de este interrogante, debemos aclarar, no es insistir en la doble caracterización que surge, por un lado, de la consideración de la teoría, y por otro, de la comparación de ésta con una observación más práctica de lo que la realidad nos ofrece. Aunque se trata de una cuestión interesante, por ahora tratamos tan sólo de dilucidar un significado para la palabra *democracia*, y entendemos que en éste se amalgaman tanto los aspectos teóricos como aquéllos que son fruto de su realización efectiva.

¿Qué entendemos cuando invocamos la *idea de democracia*? Lo cierto es que, tanto si esta cuestión se plantea en un ámbito estrictamente académico, como si es en uno más mundano, se constata un considerable desacuerdo acerca de la misma. En principio, el análisis etimológico de la palabra, compuesta de las partículas *δemos*, que, como sabemos, significa ‘pueblo’, y ‘*cratos*’, que traducimos por “poder”, arroja muy poca luz sobre la comprensión del término. Las palabras “poder del pueblo”, o “poder para el pueblo” no aportan demasiada claridad acerca de lo que, concretamente, se entiende cuando invocamos la idea de democracia en nuestros días.

Todo esto no es casual. Bobbio lo pone de manifiesto una y otra vez, en muchos de sus escritos: acerca del lenguaje político, la falta de unanimidad en el significado de los conceptos es algo generalizado y que consideramos natural. En este sentido, podemos recordar una distinción a la que ya hemos hecho referencia, y que Bobbio traza entre el *significado descriptivo* y el *significado emocional* de las palabras. Como ya mencionamos, esta distinción tiene una importancia central cuando lo que tratamos de comprender son términos políticos; precisamente, porque es éste uno de los ámbitos donde más y mejor abundan los conflictos de toda índole. Bobbio explica: “quien se considera de izquierdas, de la misma manera que quien se considera de derechas, considera que las dos palabras se refieren a valores positivos”⁴⁵.

⁴⁵ Bobbio, N., *Destra e Sinistra*, ed. cit. p. 35.

En el contexto concreto de nuestros sistemas occidentales, donde, como explicamos al principio, tras los trágicos eventos de las dos guerras mundiales, ha ido afianzándose tenuemente la confianza y la puesta en práctica de un cierto garantismo democrático, el lenguaje ha experimentado sus correspondientes efectos. Por ejemplo, y esto aclarará un poco las cosas, la palabra *democracia* ha visto incrementado, e incluso generalizado, un uso positivo de sí misma, así como de aquellas ideas que le son intrínsecas. Naturalmente, que el uso positivo de la palabra *democracia* se haya generalizado en los últimos cincuenta años, en nuestras sociedades europeas, por muy loable que sea, no significa que no haya mundo más allá de estas; ni tampoco que esa democratización de la que hablamos esté libre de fallas, obstáculos y contradicciones.

En cualquier caso, cuando en nuestras sociedades se habla de democracia, normalmente –y definir la palabra normal, aquí, como decimos, es algo complejo e incluso peligroso–, se quiere transmitir una idea positiva. Tanto que, como ya mencionamos, en determinados momentos esta idea se da directamente por sentada, como fundamento de muchas otras; en este sentido, conviene recordar que la democracia nunca jamás se encuentra plenamente asegurada. En cualquier caso, quien la invoca, por tanto, tiende a hacer suyo el concepto; sea quien sea, y venga de la ideología de la que venga.

Por eso es tan difícil dar con el significado central de la palabra. Si se echa un vistazo a una selección de textos políticos contemporáneos, pertenecientes a diversas corrientes y tradiciones, puede constatarse el empleo del término *democracia* como una constante en todos ellos. Es así en el caso de los y las liberales, que se *apropian* del término, tratando de establecer una línea de continuidad absoluta y sin fisuras entre los principios liberales y los democráticos, en contra de los enfoques que caracterizan como autocráticos y sustantivos. Y es así en el caso de las y los demócratas radicales, que se atribuyen la *autoría* y el enriquecimiento definitivo del término, en virtud de la mayor inclusividad de sus criterios, y en contraposición a los enfoques meramente instrumentales de los/as primeros/as.

Todo depende de a qué se le conceda más relevancia, y en este punto la diada conformada por las ideas de *libertad* e *igualdad*, que también requerirán una mayor determinación en sus significados, adquiere la máxima importancia, a la hora de

delimitar el alcance verdadero del uso que unas y otras tradiciones hacen de la palabra *democracia*.

Lo que está claro es que nos encontramos ante un concepto equívoco, cuyas resonancias subjetivas no dejan indiferente a nadie -perteneciente a unas filas o a otras-, y cuyo significado se encuentra, por eso mismo, permanentemente en disputa. Lo único que puede y debe hacerse, a la vista de todo esto, es extremar las precauciones y mantener la mirada atenta. Ni en todos los casos se dice lo que parece, ni parece todo lo que en realidad es. La palabra *democracia* no se vale, por sí misma, para denotar todo lo que desearíamos. A estas alturas, es necesario profundizar más hondo, con el fin de aclarar rasgos y atributos secundarios, pero de enorme importancia en lo que a la reflexión sobre la propia democracia respecta.

Democracia mínima

El propio Bobbio era bien consciente del marcado dualismo que caracterizaba su obra, y lo atribuía en gran medida a la doble visión con la que se enfrentaba a los diversos problemas. La presencia en ellos de una perspectiva descriptiva, en la que se pretende consignar los *hechos*, frente a la ulterior dimensión normativa de los *valores*, conforma ciertos rasgos peculiares de su obra. En virtud de ellos, quizás no sea exagerado, como ya se ha hecho en alguna ocasión, hablar de la existencia de *paradojas bobbianas*; por ejemplo, en la medida en que se define como ilustrado y pesimista, o como liberal y socialista⁴⁶. Profundizaremos más adelante en algunas de estas polaridades bobbianas, y veremos *lo bien que le viene* a Bobbio esa elegancia que se evidencia en su capacidad para la conciliación de temas y motivos divergentes. En ese sentido define Bobbio la democracia -ya veremos por qué-, cuando dice: “la democracia es el lugar donde los extremistas no prevalecen”, y añade: “y, si lo hacen, se acabó la democracia”⁴⁷.

⁴⁶ Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, Einaudi, Turín, 1996.

⁴⁷ Bobbio, N., *Id.*, p. 184.

Más allá de esto último, el problema de dar con una definición justa y consensuada del término democracia, era una cuestión de la que Bobbio no se despreocupó. No es extraño, teniendo en cuenta el desacuerdo generalizado –e incluso pasional- que hasta ahora envuelve a esta palabra, y que ya hemos señalado.

Es innegable que, a pesar de los dualismos con los que Bobbio *juega* y disfruta en sus escritos, en gran cantidad de ellos nos encontramos con un acercamiento a la noción de democracia muy característico, no sólo de su obra, sino de la de muchos/as otros/as autores/as. Pero, para empezar, hablemos del propio Bobbio, que expone una visión condensada de la misma en una de sus últimas obras, que por lo demás constituye un completísimo compendio de filosofía política, de gran utilidad, y muy característico de su actividad durante la segunda parte de su vida intelectual. En uno de los ensayos que la integran, Bobbio pretende dar cuenta de algo que es recurrente en muchas, muchísimas de sus obras políticas, y que podemos denominar con el nombre de *una noción o definición de democracia en sentido mínimo*, que –dice- “pone el acento sobre las llamadas *reglas del juego*, el conjunto de reglas que deben servir para tomar decisiones colectivas, las decisiones que interesan a toda la colectividad, con el máximo de consenso y el mínimo de violencia”⁴⁸.

Las ventajas de este enfoque residen en su mismo carácter mínimo; Bobbio insiste: “es la definición mínima de democracia sobre la que podemos ponernos de acuerdo. (...) Precisamente porque es mínima, realista. Una vía, un método”⁴⁹. El carácter metodológico es muy relevante, en la medida en que evidencia el empeño formalista del autor, que trata de alejarse de contenidos más substanciales a la hora de dar las notas de lo que constituye en sí la democracia.

Así es manifestado, por ejemplo, en *Il futuro della democrazia*, donde la define, meramente, como “el conjunto de *reglas de procedimiento* para la formación de decisiones colectivas, en las cuales está prevista y facilitada la participación más amplia

⁴⁸ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 459 (la cursiva es mía)).

⁴⁹ Bobbio, N., *Ibid.*

posible de los interesados”⁵⁰. Lo interesante de este último fragmento es la aparición de la cuestión de los *procedimientos*, que, como vamos a ver, tiene muchísimas implicaciones. Algo similar sucede en otra obra, *Fundamento y futuro de la democracia*, de bastante interés por lo que respecta a esta cuestión de la democracia; en ella, Bobbio apela también para dar cuenta de la misma al conjunto de “reglas o procedimientos del juego” que sirven para tomar decisiones colectivas, reglas que dan cuenta y establecen, por un lado, el sujeto político que decide, y por otro, la forma en que esas decisiones van a ser tomadas⁵¹.

Bobbio equipara esas reglas democráticas mediante las cuales una colectividad toma las decisiones pertinentes para la vida en común, con auténticos “procedimientos universales”⁵², en virtud de los cuales la democracia, entendida así en su carácter formal, se perfila en su dimensión lúdica, en tanto de la aplicación de dichos principios metodológicos se sigue la consecución de todo aquello que una comunidad de individuos pretenda darse a sí misma. Volveremos más adelante sobre esta idea de “juego” en relación con la de “democracia”; por ahora, baste con que nos fijemos en el modo en que, de esta forma, sólo la pregunta que se interroga por el *cómo* recibe una respuesta, mientras que la cuestión del *qué*, que definiría la materia o la substancia de lo que efectivamente se decide en un orden político dado, permanece abierta e indeterminada⁵³.

El contenido concreto de esas reglas sería el siguiente: sufragio universal, igualdad en el voto, libertad de opinión, alternativas reales para esa libertad —es decir, hemos de entender; *pluralismo*—, principio de mayoría (o de unanimidad, en situaciones muy determinadas), y el principio de que la decisión de la mayoría no debe limitar los derechos de la minoría⁵⁴. La justificación del mismo no es explicitada por Bobbio, aunque una explicación plausible podría recurrir a un proceso de formación y

⁵⁰ Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 12 (la cursiva es mía)).

⁵¹ Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990.

⁵² Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 460.

⁵³ Más adelante nos ocuparemos de lo que sucede con la pregunta que se interroga acerca del sujeto político.

⁵⁴ Bobbio, N., *Quale socialismo?*, Einaudi, Turín, 1976, y Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999.

justificación histórica. De todas ellas, Bobbio insiste en que son las del sufragio universal, la de la igualdad en el voto y la del principio de mayoría (eventualmente sustituible por el de unanimidad) las que resultan fundamentales y prioritarias en todo sistema que se quiera llamar democrático. Reflexiona: “la dificultad de saber cuáles son los mejores resultados y poner de acuerdo a cierto número de personas entre sí, nos obliga a someternos a *las operaciones* realizadas para obtenerlo y a convenir en que el mejor resultado es aquel al que se ha llegado con *las mejores reglas*, la más importante de las cuales es, sin duda, la de la mayoría”⁵⁵.

Las reglas de procedimiento, no obstante, no son la única instancia postulada por Bobbio a la hora de dar cuenta de la noción de democracia. Casi de modo que la distinción weberiana entre *moral de los principios (gesinnungsethisches)* y *moral de los resultados (verantwortungsethisches)* acude, una vez más, de inmediato y sin esfuerzo a nuestra memoria, Bobbio afirma que las propias reglas presuponen, a su vez, *valores*: “estos procedimientos ya tienen un *valor* en sí mismos”⁵⁶. Algunos de esos valores intrínsecos pueden ser deducidos de la propia enunciación de las reglas del procedimiento democrático; fundamentalmente, son los de la *libertad* y la *igualdad*, revestidos de diversas maneras y estilos: “los valores últimos (...) en los que se inspira la democracia, a partir de los cuales distinguimos los gobiernos democráticos de los que no lo son, son la libertad y la igualdad”⁵⁷. Por otro lado, Bobbio postula diversos valores que inspiran el “ideal de la democracia”, como el de la tolerancia, el de la no violencia – que más adelante examinaremos en detalle-, el de la renovación de la sociedad a través del libre debate, o el de la hermandad⁵⁸. Además, Bobbio insiste en diversos lugares acerca del valor que la concepción individualista del mundo y de lo humano, arroja sobre lo político: “eliminad una concepción individualista de la sociedad. No lograréis justificar la democracia como forma de gobierno”⁵⁹.

En cualquier caso, volveremos más adelante sobre todo esto. El acercamiento a la idea de democracia que formula Bobbio, como definición en sentido mínimo, no está

⁵⁵ Bobbio, N., *Quale socialismo?*, ed. cit. p. 115 (la cursiva es mía).

⁵⁶ Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990, p. 17 (la cursiva es mía).

⁵⁷ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 455.

⁵⁸ Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984.

⁵⁹ Bobbio, N., *L'età dei diritti*, ed. cit. p. 147.

exento de dificultades, que nos servirán para introducir algunas de las críticas que contra él han sido dirigidas. Pero, en cualquier caso, por ahora quisiéramos centrar la atención, siquiera brevemente, en las reflexiones de dos autores de los que Bobbio recibe influencia directa y en los que, no en escasa medida, se basa a la hora de trazar la noción de democracia formal que acabamos de examinar.

En primer lugar, y de nuevo, volvemos a acudir al pensamiento de Hans Kelsen. “La enseñanza de Kelsen, jurista, experto en particular en derecho público y derecho internacional, que había escrito una obra de gran difusión sobre la esencia de la democracia, me sirvió asimismo para considerar los problemas del gobierno democrático desde el punto de vista de sus reglas constitutivas, que permiten dar una definición procedimental o metodológica”⁶⁰, afirma el propio Bobbio. A nadie debe escapársele el hecho de las amplias virtualidades relativistas que un modelo de democracia mínima, como el que aquí estamos postulando, encierra. En la medida en que lo democrático se articule como un mero medio o procedimiento, de cara a los fines o valores más diversos, todo el conjunto de cuestiones relativas al contenido de las decisiones efectivas permanecerá en el limbo de *lo indeterminado*, y *todo será posible*, durante un período de tiempo indefinido, y mientras no se opte por lo contrario.

En su obra, *Esencia y valor de la democracia*, Kelsen, convencido de las virtudes del sistema del parlamentarismo –lo que en su época le hizo situarse en polémica directa con Carl Schmitt–, escribe: “la democracia es, pues, el punto de equilibrio al que siempre ha de retornar el péndulo político en su oscilación de derecha a izquierda”⁶¹. Para él, el valor fundamental del sistema democrático parlamentario residiría, justamente, en la necesaria presuposición que en éste se da de la existencia de la *minoría*, cuyos derechos y libertades deben ser garantizadas. En sus textos políticos, Kelsen se mueve continuamente en torno a la línea separatoria, trazada por él mismo, entre el ideal de la democracia y la realidad que esa misma democracia ofrece: así, da cuenta de una paradoja que, según él, se da por principio, entre la ideología de la democracia, que no sería otra que la idea de *libertad* –que para el autor es prioritaria: “el

⁶⁰ Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, ed. cit. p. 195.

⁶¹ Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1920 (citado por su traducción al castellano como Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, Oviedo, KRK Ediciones, 2006, pp. 166 y s.).

valor que define por encima de todo la idea de democracia no es el de la igualdad, sino el de la libertad⁶²-, y las exigencias de la realidad democrática, caracterizada por la necesidad de los vínculos sociales, y que desafían continuamente los imperativos de esa libertad.

Así pues, no obstante la equívoca determinación del significado de la palabra democracia, que al comienzo de este capítulo explicitábamos, y a pesar de las sospechas que sobre él recayeran en su momento –derivadas de la falta de contenidos precisos y sustantivos de su teoría, y gracias a los rasgos relativistas que venimos comentando–, podemos darle la razón a Bobbio y afirmar que Kelsen es un demócrata convencido. Por otro lado, el alcance de su procedimentalismo puede ser comprendido a través de las siguientes citas: “la democracia es sólo una forma, un método, de creación del orden social”⁶³; “una vez establecido que el orden estatal sólo debe ser determinado por aquellos para quienes ha de regir, una vez decidida, por tanto, la cuestión de la forma de Estado, sólo entonces se hace patente la verdadera cuestión: ¿qué contenido debe dar el pueblo a las leyes por él creadas?”⁶⁴.

¿Dónde radicaría, por tanto, el relativismo que, por otro lado, el propio Kelsen subrayó con fuerza? El autor establece una distinción fundamental entre sistemas democráticos y autocráticos, en torno a la cual su reflexión se articula, y con especial fuerza, a la hora de postular por lo menos el carácter que la ulterior determinación de los contenidos políticos tendrá en cada uno de esos dos regímenes: “[la democracia] sólo puede oponerse al absolutismo político por cuanto que es la expresión de un relativismo político”⁶⁵. De este modo, a los sistemas democráticos les serán inherentes valores relativos, mientras que a los autocráticos pertenecen modos absolutistas de creación de normas materiales y contenidos sustantivos.

Merecería la pena preguntarse, sin embargo, por el lugar concreto dónde, a la vista de este relativismo democrático, encajaría la idea, que ya hemos mencionado más arriba, de la libertad como valor fundamental de la democracia. Incluso en el caso de que esta idea sea postulada en un sentido absolutamente negativo –y Kelsen explica

⁶² Bobbio, N., *Id.*, p. 211.

⁶³ Bobbio, N., *Id.*, p. 219.

⁶⁴ Bobbio, N., *Id.*, p. 220.

⁶⁵ Bobbio, N., *Id.*, p. 229.

expresamente el paso necesario de la libertad negativa a la libertad política, en sentido rousseauiano, en virtud de la existencia del orden social, como ya hemos apuntado-, es legítimo plantearse la cuestión del lugar concreto que ocuparía en una teoría que precisamente presume de relativismo instrumental. Por otro lado, en otra obra, Kelsen afirma: “el principio de mayoría y, por tanto, la idea de la democracia, es así una síntesis de las ideas de *libertad e igualdad*”⁶⁶. En definitiva, podríamos preguntarnos: ¿qué papel juegan en realidad *los valores* en la teoría kelseniana?

El segundo autor al que nos remitimos es Alf Ross, a quien hasta ahora no nos hemos referido, pero que, entendemos –y el propio Bobbio así lo admite-, supone una fuente de influencia importante en la obra bobbiana. La concepción de Ross es interesante, porque también construye su noción de democracia en la línea procedimentalista que estamos viendo; pero, en su caso, la ambivalencia en la *pureza* de ese procedimentalismo es abierta y, en algunos momentos, bastante evidente. En cualquier caso, no tratamos de hacer una crítica, ni de manifestar el desmoronamiento de su planteamiento o algo parecido. No es que Ross explicita abiertamente la intención tajante de dar respuestas puramente procedimentales a la cuestión democrática, ni que haga gala de algunos posicionamientos de ese tipo que, por ejemplo, sí son más claros en el caso de Kelsen. Pero del análisis de su obra se desprende la impresión de que en su reflexión irrumpen algunas ideas que, en principio, no habrían sido esperables.

Para empezar, afirma que “la palabra ‘democracia’ indica un *procedimiento* seguido en el desenvolvimiento y ejercicio del poder político y que regula la vida social dentro de la estructura del Estado. (...) La democracia indica un *cómo*, no un *qué*”⁶⁷. Pero en su teoría, la pregunta acerca de la definición de la democracia se abre en tres dimensiones distintas. En primer lugar, Ross ofrece el concepto formal de la misma, que se corresponde con la noción de *democracia política*, y que se traduce en el ejercicio de la soberanía por parte del pueblo; como esta idea –como veíamos al comienzo de este capítulo-, en realidad, significa muy poco a estas alturas, Ross añade que la democracia

⁶⁶ Bobbio, N., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945 (citado por su traducción al castellano como Kelsen, H., *Teoría general del derecho y del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1995, p. 341 (la cursiva es mía)).

⁶⁷ Ross, A., *Why Democracy?*, Harvard, Harvard University Press, 1952 (citado por su traducción al castellano como Ross, A., *¿Por qué democracia?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 97 (la primera cursiva es mía)).

en este primer sentido “apunta a *cómo* se efectúan las decisiones políticas y no a la substancia de las mismas. Señala un *método* para determinar la ‘voluntad política’ y no sus objetivos, fines o recursos”⁶⁸. Es decir, que nos hallamos precisamente ante la idea de democracia tal y como, en primera instancia, veíamos que es presentada por él mismo: en un sentido mínimo o procedimental.

Pero después Ross continua, y ofrece un nuevo concepto de democracia, centrado en el contenido de la misma: será la *democracia económica*. Esta idea no pretende sino “la nivelación de los privilegios económicos y de las desigualdades económicas resultantes de diferencias de clase, a favor de aquellos sectores de la población que actualmente son tenidos como desprovistos de privilegios y en situación de dependencia”⁶⁹; esto es, dar cuenta de los requerimientos de *igualdad*. Tal y como el propio Ross evidencia, se trata de una nueva caracterización de la idea de democracia, no ya en un sentido meramente formal, sino que atañe directamente al contenido de la misma.

Aún en un tercer nivel, Ross postula un último sentido –menos estricto- en su análisis, al que se refiere con el nombre de *democracia en sentido humano*, y que vendría a significar “una actitud o forma de vida, que se presenta no sólo en el terreno político y económico, (...) sino también en los asuntos internacionales, en la vida familiar, en las relaciones sociales, en la formación y educación de los hijos”⁷⁰. En este caso, se trata más bien de una extensión de las dos primeras formas de democracia a otros ámbitos sociales que normalmente han permanecido ajenos a las consideraciones de índole política⁷¹.

Por lo demás, Ross *juega* incesantemente con esos diferentes sentidos de la idea de democracia. Afirma que “la democracia es un *valor humano*, la base de una cultura que deseamos preservar y continuar”⁷², y también postula diversos valores inherentes a

⁶⁸ Ross, A., *Id.*, p. 84 (la cursiva es mía).

⁶⁹ Ross, A., *Ibid.*

⁷⁰ Ross, A., *Ibid.*

⁷¹ Escrito y publicado después de la Segunda Guerra Mundial, el libro de Ross es un claro precursor de las teorías que, sobre todo a partir de algunos años más tarde, y en muchas partes del mundo, se alzaron en defensa del tipo de reivindicaciones sociales que Ross reseña ya aquí. Esto quizás pueda explicarse teniendo en cuenta la nacionalidad del autor, que era danés, y su contextualización en las nacientes socialdemocracias de los países nórdicos.

⁷² Ross, A., *Id.*, p. 169 (la cursiva es mía).

la idea de democracia: la solución pacífica de los conflictos, la libertad –tanto en sentido negativo, como positivo-, y la igualdad.

Las mayores oscilaciones se producen en torno a esta última idea de la igualdad. Ross afirma: “se da una relación entre la democracia y la igualdad en la medida en que una mayor igualdad es un requisito previo para la existencia continuada de la democracia”⁷³. Sin embargo, poco después, concluye: “no hemos encontrado argumento nuevo alguno, en el concepto de igualdad, a favor de la democracia, fuera del contenido en la idea misma de libertad”⁷⁴. Si bien hemos de entender que con todo ello Ross está tratando de delimitar su análisis al doble marco que posibilita la existencia, por un lado, de procedimientos formales, y, por otro, de contenidos sustanciales o fines de esos procedimientos, haciéndolos coincidir, respectivamente, con las ideas de libertad e igualdad, creemos que el resultado no es del todo convincente, y que resulta algo confuso: ¿cómo se explica, en definitiva, ese carácter circular entre reglas y valores?; y, sobre todo, ¿cómo y en base a qué se postula la idea de libertad como mero procedimiento?

En cualquier caso, la importancia de los análisis de Ross sobre la obra bobbiana es indudable. Para empezar, en la medida en que su proyecto se inserta en el intento de reconstrucción de un enfoque socialdemócrata, algo que, como veremos en el siguiente capítulo, conecta su obra directamente con la de nuestro autor⁷⁵. Además, esa ambivalencia que hemos observado en las reflexiones de Ross puede adelantar algunas claves acerca de las resoluciones que el propio Bobbio adopta en torno a esta cuestión del procedimentalismo y la democracia.

⁷³ Ross, A., *Id.*, ed. cit. p. 137. En esa misma línea, también dice: “toda sociedad dividida entre ricos y pobres como dos naciones con condiciones completamente diferentes de vida, no puede perdurar a la larga como un sistema de base democrática” (*Id.*, p. 195).

⁷⁴ Ross, A., *Id.*, p. 138.

⁷⁵ En este sentido, afirma finalmente Ross: “si la democracia tiene que conservar su fuerza interna en la libertad y en la fe de las masas, es necesario que demuestre su vitalidad conduciendo a las masas en el terreno económico y social así como hacia una mayor felicidad y hacia una vida más plena de libertad e igualdad” (Ross, A., *Id.*, p. 245).

Procedimentalismo e implicaciones

Después de tantos y tantos avatares históricos e ideológicos, a nadie debería sorprenderle la siguiente afirmación: el lenguaje político *nunca* es inocente. Sería una buena idea, por lo demás, plantearse hasta qué punto pueda serlo el resto del lenguaje – si es que puede, en algún sentido. Pero, en cualquier caso, por lo que respecta a lo político, es innegable que las máscaras de las buenas intenciones, o las afirmaciones que pretenden pasar ingenuamente por ajenas a las significaciones que han venido construyéndose, cada vez tienen más dificultades para ser aceptadas sin más.

No es que debamos promover la creación de una especie de Estado policial lingüístico. Pero una actitud de escucha atenta y crítica es imprescindible, a la hora de comprender lo que está en juego a cada paso. Sólo así conseguiremos una cierta seriedad y un compromiso intelectual riguroso que no permita nuevas *caídas*, ni siquiera de las que radican en el autoengaño.

Por lo tanto, al margen de todo lo demás, debemos plantearnos cuál es la importancia real de la cuestión del procedimentalismo. ¿Dónde residen los puntos de relevancia de este tema? ¿Por qué dedicarle un capítulo entero a esta cuestión, que, expositivamente, podría ser resumida en unas pocas líneas?

Afirmamos aquí, para empezar, que la cuestión del procedimentalismo es de la máxima importancia. Lo es en general, por las implicaciones políticas y morales que vamos a examinar. Y lo es para el conjunto de esta reflexión acerca de la idea de democracia en la obra de Norberto Bobbio; aunque para comprobar esto seguramente habrá de tenerse un poco más de paciencia, porque los conceptos y las elaboraciones teóricas que están en juego no se mostrarán en toda su extensión sino a la luz de un marco comprensivo más amplio.

Las implicaciones reales del procedimentalismo pueden observarse, en su sentido quizás más extremo, en las conceptualizaciones de un autor como Friedrich A. Hayek, premio Nobel de Economía, y cuyas repercusiones políticas son bastante reseñables. Somos conscientes de que el salto teórico que va de Bobbio a Hayek no puede ser dado sin más; y no es algo que pretendamos hacer. Pero creemos que a través de la obra de Hayek es posible comprender de forma paradigmática lo que realmente

está en juego en las afirmaciones de procedimentalismo. Así pues, digamos que realizamos este salto a modo de *simulacro*, y con intenciones más bien pedagógicas o aclaratorias.

En Hayek encontramos, asimismo, una definición de democracia en sentido puramente procedimental, como “lo que sustancialmente no es más que un *método general* capaz de arbitrar la toma de decisiones políticas consensuadas”⁷⁶. Algo además es llamativo en la aproximación de Hayek: el carácter metodológico de la democracia no sólo es tal, sino que además recibe el atributo de la generalidad. No hallamos en él, por tanto, descripción alguna de las reglas concretas o los procedimientos de decisión que deban seguirse en el proceso democrático. Hayek habla, como mucho, del “conjunto de normas merecedoras de aprobación general” a las que todo poder ha de estar sometido para no resultar ilimitado⁷⁷. Pero no explicita qué tipo de normas son éstas, ni si deben ser manifiestas dentro del grupo al que se refieran.

En cualquier caso, hay en Hayek una preocupación constante por los problemas derivados de lo que él denomina la *democracia ilimitada* que en la actualidad –la obra está escrita a finales de la década de los 70- supondría el principal problema de nuestras sociedades: “todas las democracias occidentales participan hoy, en diversa medida, de ese carácter ilimitado; y es importante subrayar que si sus peculiares instituciones algún día fracasaran, ello no probaría que el modelo democrático, como tal, sea un error, sino simplemente que hemos intentado plasmarlo de una forma equivocada”⁷⁸. La cuestión de los límites del poder se perfila como una de las preocupaciones clásicas en el momento del surgimiento de los modernos Estados de derecho. La doctrina del liberalismo clásico ha tratado, históricamente, este problema, y ha ofrecido diversas y famosas soluciones al respecto: por ejemplo, la doctrina de los Derechos Humanos – recordemos lo que en el capítulo anterior dijimos acerca del potencial originariamente revolucionario de las doctrinas iusnaturalistas-, o la de la separación de poderes, ambas a estas alturas –por lo menos de derecho- indudablemente consolidadas.

⁷⁶ Hayek, F. A., *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 2005, pp. 15 y s. (la cursiva es mía).

⁷⁷ Hayek, F. A., *Id.*, p. 25.

⁷⁸ Hayek, F. A., *Id.*, p. 16.

Hayek postula, por eso mismo, la necesidad de un principio restrictivo de la idea de democracia, como resulta ser el procedimentalismo que él expone. Pero es importante ver lo que actúa de fondo, y por eso es interesante leer y releer frases como la siguiente: “estimo también que una forma de gobierno en la que la mayoría puede considerar *cuestión pública*, y por lo tanto sujeta a su control, cuanto se le antoje, es algo ciertamente abominable”⁷⁹.

En el fondo, la idea que trata de ser salvaguardada, a través de todas estas medidas restrictivas y cautelares, es la de la libertad, cuyos sentidos político y económico –recordemos la distinción de Ross-, deben permanecer indisolublemente unidos según Hayek. Por eso rechaza la compatibilidad con cualquier principio que defienda la necesidad de planificación, intervención estatal o incluso justicia social. Hayek justifica toda su teoría en base al modelo que proporciona la *libertad de mercado*, entendida como el resultado de una ausencia total de intencionalidad o voluntarismo: “ese modelo no es fruto de ningún esfuerzo planificador previo”⁸⁰. Lo político –lo democrático- no debe perseguir ningún tipo de interferencia en el libre desarrollo económico de las sociedades, entendido por Hayek como un *juego* cuyas virtudes principales residen en la falta de control que, en última instancia, permite. Esto último *se evidencia* en el hecho de que el sistema, así entendido, *ha demostrado* ser más adecuado, pues “su fruto más importante es, en mucha mayor medida, la paulatina adopción de estructuras sociales más idóneas”⁸¹.

El propio lenguaje empleado por Hayek trata de dar cuenta, por medio de argumentos naturalistas y evolucionistas, del fundamento último de todo cuanto el autor postula y defiende: para ello, no duda en recurrir a una reconstrucción histórica de lo que él entiende como génesis de la civilización occidental, desde modelos societarios, económicos y morales primitivos.

El nuevo orden, en el que deben ser primados los imperativos de la libertad, entendida en su doble acepción política y –sobre todo- económica, a través de la lógica independiente del mercado, se basa, sucintamente, en la eliminación de lo ético o lo

⁷⁹ Hayek, F. A., *Ibid.* (la cursiva es mía).

⁸⁰ Hayek, F. A., *Id.*, p. 46.

⁸¹ Hayek, F. A., *Id.*, pp. 49 y s.

moral de la esfera de consideraciones políticas en las que Hayek se mueve. Lo afirma explícitamente, acerca del carácter procedimental del mercado, que necesariamente prescinde de las “exigencias morales (...) [que] resultan incompatibles con la productividad y el pacífico quehacer que caracterizan a una amplia y moderna sociedad libre”, incluidas las que se engloban bajo el término de *justicia social*⁸². En un universo político en el que el papel otorgado a la libertad del individuo, caracterizado como sujeto principalmente económico, es central, esas normas que han de regir la conducta individual “son tan indispensables para el mantenimiento de una sociedad pacífica y libre como incompatibles con el intento de establecer en ella la ‘justicia social’”⁸³.

La economía de mercado, entendida al modo de Hayek, es, pues, incompatible con el establecimiento de normatividad material alguna. De ahí que afirmemos que en su sistema son intencionalmente excluidas las consideraciones procedentes de la ética y la moral. El mercado se regula por sí mismo –recordemos la mención de la *mano invisible* de Adam Smith, que es jubilosamente suscrita por Hayek-, y es por eso que la democracia, como modo preferente de organización política –si bien no necesario, como leemos en el propio Hayek⁸⁴- debe limitarse a seguir unos procedimientos puramente formales como método meramente de arbitraje.

Así pues, entendemos que a través de la contemplación de las implicaciones auténticas que el procedimentalismo conlleva, más aún en un caso extremo como es el del enfoque neoliberal de Hayek, que acabamos de exponer, podrán ser captadas con mayor facilidad algunas cuestiones de máxima relevancia. Sintéticamente, pensamos que son varios los puntos del sistema que merecen críticas serias y rigurosas. Para ello, en cualquier caso, nos serviremos de la exposición sobre estas y otras cuestiones que una autora como Chantal Mouffe lleva a cabo. Pensamos que de todo ello resultarán claves comprensivas de la propia teoría de Bobbio, a la que después retornaremos.

Con la revisión de Mouffe nos situamos exactamente en la otra punta de la constelación política contemporánea; precisamente, en la senda de las democracias

⁸² Hayek, F. A., *Id.*, p. 47.

⁸³ Hayek, F. A., *Id.*, p. 34.

⁸⁴ *Cfr.* Hayek, F. A., *Id.*, p. 18.

radicales, que, como veíamos, también acogen con gran énfasis y emplean en su seno la noción de *democracia*.

Chantal Mouffe concibe su crítica a las teorías democráticas liberales, que se basan en una noción puramente procedimental de lo político, como un proyecto en el que el principal objetivo es dotar de *contenido* ético y filosófico a las actuales democracias liberales: “el futuro de la democracia liberal depende de que logre recuperar su dimensión moral”⁸⁵. Debe precisarse, antes de nada, que Mouffe no peca de ingenuidad; valora muy positivamente las aportaciones derivadas del pluralismo de las teorías liberales, y por eso no pretende sino “reinscribir las metas socialistas en el marco de una democracia pluralista e insistir en la necesidad de su articulación con las instituciones del liberalismo político”⁸⁶. Pero, si bien afirma que “no deberíamos despreciar las conquistas del liberalismo, y la crítica del individualismo no implica abandonar la noción de ‘derechos’ ni la de ‘pluralismo’”⁸⁷, también señala que “el liberalismo se imagina que, si se relegan a la esfera privada las cuestiones que dividen, bastaría un acuerdo sobre las *reglas de procedimiento* para administrar la pluralidad de intereses que existen en la sociedad”⁸⁸.

Mouffe se inscribe en la línea crítica de Carl Schmitt, en lo que respecta al sentido otorgado a la necesidad de contar con modelos *agonísticos* de lo político –de lo democrático, en el caso de Mouffe. Por este cauce, efectivamente, discurren sus críticas a los enfoques del liberalismo, que pueden ser sintetizadas, a la luz que arroja su modelo agonístico, como dirigidas contra el hecho de no contar con un sentido verdadero de *lo político*: “para recuperar el aspecto normativo de la política, introducen [los y las liberales] cuestiones morales acerca de la imparcialidad y la unanimidad en el proceso de argumentación política”⁸⁹.

⁸⁵ Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000 (citado por su traducción al castellano como Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 97).

⁸⁶ Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, London, New York, Verso, 1993 (citado por su traducción al castellano como Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 127).

⁸⁷ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 57.

⁸⁸ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 169 (la cursiva es mía).

⁸⁹ Mouffe, Ch., *Id.*, pp. 199 y s.

Y ahí encontramos una clave importantísima a la hora de comprender algunas de las implicaciones en el modo que el procedimentalismo tiene de argumentar. La pretendida separación entre lo moral y lo político –que en otros autores y autoras posteriores a Hayek es resucitada en términos diversos, como, por ejemplo, *lo privado* y *lo público*, pero con los mismos fines-, es una mera apariencia que no esconde, a poco que se profundice, el hecho de los compromisos morales, epistémicos e incluso ontológicos que *en realidad* actúan como fondo de los postulados políticos⁹⁰.

La cuestión es que los procedimientos o reglas democráticas, meramente metodológicas, y que en principio son defendidas como una condición para garantizar la falta de compromisos substanciales de la práctica democrática –y quizás para evitar así toda forma de dogmatismo, como veíamos en Kelsen-, se evidencian como una falsedad, en la medida en que el simple recurso a la ficción de unos procedimientos más o menos ideales no muestra sino el *substancial* empeño, por parte de los autores y las autoras liberales, de introducir restricciones de algún tipo en la práctica democrática.

“Lejos de estar indisolublemente ligada a una visión ‘relativista’ del mundo, como dicen algunos autores, la democracia requiere la afirmación de un cierto número de ‘valores’ que, como la *igualdad* y la *libertad*, constituyen sus ‘principios políticos’”⁹¹, dice Mouffe. La cuestión de los valores, podríamos añadir, es inevitable; como engañosa es la pretensión de neutralidad o imparcialidad absoluta que caracteriza al tipo de enfoques que acabamos de examinar.

La concepción de Mouffe, que presenta una noción de *lo político* en la que los elementos de movilidad y conflicto son visiblemente priorizados, ofrece ventajas claras e inmediatas. Para empezar, el sujeto político, que es quien en definitiva se halla inserto en los procesos de deliberación y toma de decisiones, no se ve obligado a prescindir, a la hora de participar, de las *peculiaridades* y *rarezas* –como el sexo o la raza, por ejemplo- que lo constituyen. Esto no significa sino darle plena cabida al pluralismo en

⁹⁰ Así es señalado, también, por Rafael del Águila: “Al liberal le preocupa que le pregunten ¿pero de qué mercado estamos hablando? porque sabe que su respuesta estará necesariamente ligada a un universo moral” (Del Águila, R., “El centauro transmoderno: Liberalismo y democracia en la democracia liberal”, en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Vol. 6, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 612).

⁹¹ Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 180 (la cursiva es mía).

el seno de los sistemas políticos democráticos, de donde resultarán, en efecto, enfoques radicalmente inclusivos para la totalidad de la ciudadanía.

Es, de hecho, en esa línea, donde podemos ubicar las críticas directas que Mouffe dirige contra Bobbio; de ellas vamos a servirnos, además, como un modo de retornar a nuestro autor -esperamos, con algo más de claridad conceptual. Pese a ser en principio favorable al proyecto de socialismo liberal, que, como más adelante veremos, comparte con Bobbio, las críticas de Mouffe se dirigen fundamentalmente contra la noción de *individualismo* que defiende Bobbio, y a la que antes nos hemos referido tangencialmente. Dice: “aunque concuerdo con Bobbio acerca de la importancia del individualismo en la concepción moderna de la sociedad, me parece que ahora debemos preguntarnos si esa concepción individualista no se ha convertido en un obstáculo para la extensión de los ideales democráticos”⁹².

En realidad, la crítica de Mouffe se resume en el reproche de la supuesta incursión de Bobbio en una falta real de inclusión de la idea de pluralidad en su teoría. Le echa en cara, concretamente, el “teorizar lo individual (...) como una mónada, un yo ‘sin trabas’”⁹³. Se trata del tipo de enfoque propio del liberalismo puramente procedimental, como estamos viendo, que exige el despojamiento, por parte del sujeto, de todas sus determinaciones, a la hora de inscribirse y tomar parte en el procedimiento democrático; es significativo, no obstante, que Mouffe no centre sus críticas hacia Bobbio en las afirmaciones propiamente procedimentalistas del autor.

Aunque por ahora dejaremos simplemente planteadas estas críticas, es interesante observar cuál es el hilo de argumentación que sigue Mouffe, y que, incidiendo en la necesidad de teorizar lo cultural o lo grupal, postula un tipo de sujeto político constituido por la “intersección de una multiplicidad de identificaciones e identidades colectivas que constantemente se subvierten unas a otras”⁹⁴. Se trata, por tanto, de una noción de identidad fluida, que evita el riesgo del esencialismo substancialista de las teorías modernas tradicionales. En este sentido también, afirma Mouffe: “la comunidad política debería ser concebida como una superficie discursiva y

⁹² Mouffe, Ch., *Id.*, p. 134.

⁹³ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 136.

⁹⁴ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 137.

no como un referente empírico. La política versa sobre la constitución de la comunidad política; no es algo que ocurra en el seno de dicha comunidad”⁹⁵.

Procedimentalismo en Bobbio: ajustes y reajustes

¿Qué podría decir Bobbio para defenderse de las críticas que le lanza Chantal Mouffe? O, mejor dicho, ¿qué podríamos decir aquí, al margen de su propia defensa, que haga justicia a la verdad? Aunque, como comentábamos, los reproches de Mouffe no van específicamente en la línea directa de una acusación de procedimentalismo –que sí lanza contra otros autores y autoras-, la cuestión del papel que el individualismo juega en las modernas teorías de la democracia –que inevitablemente son liberales- se encuentra inescindiblemente relacionada con esa acusación, a través de las consideraciones en torno a la cuestión del sujeto político que comentábamos. Empezaremos, por tanto, por ahí, para tratar después de comprender el alcance real del procedimentalismo, en el caso de la teoría de Bobbio.

Es indudable la importancia que la noción de individuo tiene en la filosofía política de Norberto Bobbio. Así lo hemos señalado antes, y aún volveremos a hacerlo, y con especial insistencia, en los capítulos siguientes. Bobbio la sitúa en la base misma de la realidad de las democracias actualmente existentes, como parte de la concepción del mundo propia de los Estados liberales de derecho. En ella se fundan muchas de las pretensiones a las que hoy día estamos acostumbradas y acostumbrados; tanto, que usualmente ni siquiera plantean réplicas: la cuestión de los Derechos Humanos, las reivindicaciones de libertad, e incluso las de igualdad⁹⁶. Volveremos, como decimos, nuevamente, sobre esta idea, pero por ahora nos contentaremos con señalar su importancia en el imaginario político bobbiano. Así pues, para empezar, tenemos que

⁹⁵ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 138.

⁹⁶ Aunque no podemos detenernos aquí en las relaciones entre las ideas de *igualdad* e *individualismo*, es innegable que sin la atención detallada a lo que constituya un ser humano concreto y autónomo –siquiera como unidad mínima de derecho- las pretensiones de igualdad carecen de sentido lógico en el que inscribirse.

darle la razón a Mouffe, al menos en lo que respecta a la apreciación empírica del individualismo en la teoría de nuestro autor.

¿Qué tipo de individualismo, por lo demás, teoriza Bobbio? ¿Se trata del tipo de sujeto moral y político, desincardinado, del que se le acusa? Quizás, para comprender bien esto, habremos de esperar a considerar la distinción que Seyla Benhabib establece entre las ‘teorías morales del *otro concreto*’ y las ‘teorías morales del *otro generalizado*’; en éstas últimas la autora, como veremos con detenimiento en la segunda parte de nuestra investigación, busca ubicar al tipo de sujeto que emerge en la Modernidad, caracterizado por su falta de vínculos y determinaciones, y del que prioritariamente dan cuenta las teorías liberales clásicas. Benhabib reconstruirá la génesis de dicha noción de sujeto político, situando su condición de posibilidad en las simultáneas exclusiones que su carácter *general y abstracto* genera: las de las mujeres, las personas de raza distinta a la blanca, no burguesas, etc.

Bobbio, digamos, no elabora un análisis filosófico de la noción de sujeto político, en sus obras. Pero, ¿significa eso que su caracterización del *ciudadano* responda a los atributos *-mónada, ‘yo’ sin trabas*, etc.- que le imputa Mouffe?

Lo cierto es que los textos y declaraciones de Bobbio resultan altamente insuficientes al respecto. Aunque la afirmación del individualismo se encuentra en el centro de muchas de sus obras, cuando se trata de determinar el contenido preciso de esta noción, nos encontramos con afirmaciones de lo más diversas.

Por ejemplo, cuando habla del proceso de concreción o especificación de los llamados Derechos Humanos, desde la idea de “hombre abstracto” que operara en el inicio de esta doctrina, hasta su posterior especificación en “derechos de la mujer”, “derechos del niño”, etc.⁹⁷. Por un lado, es cierto que la teoría de Bobbio contempla específicamente ese hecho de la mayor inclusividad democrática contemporánea como algo evidentemente positivo. Pero, ¿se trata realmente de un mecanismo de concreción? ¿Se puede afirmar que ese “hombre abstracto” del origen de la Modernidad abarcaba ya a todos los nuevos sujetos que actualmente se encuentran dotados de derechos? Y, también, ¿significa algo realmente la idea de “hombre abstracto”, más allá de ser una

⁹⁷ Bobbio, N., *L'età dei diritti*, ed. cit. pp. 116 y ss.

ficción construida específicamente para silenciar demandas concretas de justicia e igualdad?

Creemos que estas últimas son preguntas que pueden legítimamente plantearse a los textos de Bobbio, porque su existencia sugiere algunas lagunas en el conjunto de su obra que indudablemente no pueden –ni deben– ser negadas. Trasmiten una gran sensación de ambigüedad respecto de los criterios de inclusividad que han operado históricamente en la determinación del sujeto político, y que en absoluto resulta favorable a las reivindicaciones procedentes de los grupos y seres humanos tradicionalmente excluidos; tal es el caso, por ejemplo, del movimiento de lucha por los derechos de las mujeres. Volveremos extensamente sobre esta cuestión.

Por otro lado, no puede negarse igualmente que la cuestión del *pluralismo* es teorizada por Bobbio en distintos momentos de su obra. Por ejemplo, cuando conjuga las ideas de consenso y disenso, ambas imprescindibles para la noción de democracia que él quiere defender: una que sólo es posible si el consenso en real –y, señala, sólo podemos saber que el consenso es real, si el disenso, a su vez, es libre⁹⁸. En relación con esto, además, coincide con Mouffe al postular la idea de democracia como un “ideal-límite”⁹⁹, y por eso mismo inalcanzable en su totalidad. Así, Mouffe afirma: “hay que reconocer que la comunidad política plenamente inclusiva nunca podrá realizarse. Siempre habrá un ‘exterior constitutivo’, un exterior a la comunidad y la verdadera condición de su existencia”¹⁰⁰. Sobre esta idea, en todo caso, volveremos más adelante.

Todo esto, en cualquier caso, debe devolvernos a la cuestión principal: ¿en qué consiste exactamente el procedimentalismo afirmado por Bobbio? A la luz de lo examinado hasta aquí, y teniendo sobre todo en cuenta la existencia de auténticas apelaciones a valores existentes en las sociedades democráticas, que más arriba hemos señalado en la obra de Bobbio, podemos afirmar que la noción de democracia bobbiana, que trata de ser definida en sentido mínimo en muchos de los textos del autor, no incurre en el procedimentalismo propio de los enfoques estrictamente liberales como por ejemplo era el de Hayek. Esto es algo que resulta igualmente posible observar en

⁹⁸ Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984.

⁹⁹ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 458.

¹⁰⁰ Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 139.

muchos/as otros/as autores/as que abogan por el mismo tipo de construcción democrática: por ejemplo, como vimos, Ross, o incluso Kelsen. Hay en Bobbio, en ese sentido, un empeño constante, como venimos viendo, en mantener a la par las cuestiones empíricas y las normativas, lo político y lo ético, en una unión compleja que, como adelantamos en el segundo capítulo, y posteriormente detallaremos, sólo se ve posibilitada en un orden genuinamente democrático.

Por eso, puede permitirse la justificación de su preferencia por la democracia, en lugar de la autocracia, en base, entre otros, a un *argumento ético*: por la máxima realización de la libertad positiva –en el sentido de autonomía- que este sistema alienta. “Considero que los medios no son en modo alguno indiferentes. La máxima de que ‘el fin justifica los medios’ sería correcta de esta forma: ‘el fin justifica los medios que no modifican, corrompiéndolo, el fin’”¹⁰¹. ¿Cuáles son los fines? Brevemente, resumiríamos diciendo que son los de *libertad e igualdad*, ideas a las que más adelante volveremos en cualquier caso.

Por ello, debemos examinar con pinzas algunas ideas presentes en la obra de Bobbio, como cuando afirma que son las propias reglas o procedimientos democráticos las que crean al sujeto político¹⁰², o que la igualdad y la libertad, como valores de la democracia, constituyen más bien un punto de llegada que de partida, del propio proceso democrático¹⁰³. Acerca de esto último, en una obra anterior, Bobbio trata de explicar la atribución del carácter de derecho a la igualdad, apelando a su carácter prescriptivo, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre¹⁰⁴. Todo ello no responde sino a una forma de comprender el *juego* entre reglas y valores muy característica de algunos enfoques contemporáneos, pero que examinaremos más adelante.

En conjunto, la cuestión del procedimentalismo se perfila como absolutamente central en la problemática de la teorización en torno a las democracias modernas. En la medida en que la reflexión permanezca en el espectro de las teorías descriptivas o

¹⁰¹ Bobbio, N., *Quale socialismo?*, ed. cit. p. 185.

¹⁰² Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984.

¹⁰³ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999; en sentido estricto, como más adelante veremos -y aunque cabría preguntarse por qué Bobbio no lo analiza en este texto-, son las dos cosas al tiempo.

¹⁰⁴ Bobbio, N., *Il terzo assente*, Sonda, Turín, 1989.

empíricas de la democracia, la ficción de un mero procedimentalismo para lo político puede quizás funcionar temporalmente como postulado teórico sin aspiraciones de fundamentación normativa. Por lo que atañe a las teorías normativas de la democracia, dentro de las cuales se ubicaría Bobbio, la reflexión debe dar cuenta de dos polos muy distintos, que, sucintamente, hacen referencia a los elementos de estabilidad u homogeneidad, por una parte, del sistema, y, por otra, a los factores o instancias de cambio o movilidad. En esa medida, si pretendemos ofrecer modelos justos e inclusivos, estos deberán contemplar una idea de universalidad efectiva y realista, como forma de dotar a los necesarios *procedimientos formales* –que también actúan, en ese sentido, como garante de justicia e imparcialidad¹⁰⁵- del *contenido concreto* que una sociedad democrática pretenda darse a sí misma.

Es precisamente la cuestión del procedimentalismo, que se sitúa en el centro de unas y otras teorías, lo que evidencia las verdaderas pretensiones que se esconden tras las restricciones que los distintos modelos imponen al ejercicio democrático. Por eso su importancia no debe ser pasada por alto; sus implicaciones son profundas y abren un abanico de cuestiones y posibilidades que abarcan buena parte de la cuestión democrática contemporánea: la cuestión de la universalidad, por ejemplo, que acaba de ser mencionada tangencialmente, se dibuja como uno de los puntos clave en la reflexión política de nuestro tiempo.

En cualquier caso, lo que hemos pretendido, a través del examen de la obra de otros autores y autoras, es ofrecer una visión ampliada del problema, así como de las implicaciones que éste tiene, no sólo, pero ciertamente también, en la reflexión que lleva a cabo Bobbio. Creemos que esta cuestión era fundamental como un primer acercamiento a *la noción de democracia* en Norberto Bobbio, y que su examen también abrirá nuevas posibilidades para el análisis riguroso de este concepto que aún nos resta llevar a cabo en los siguientes capítulos.

¹⁰⁵ Es en este punto donde, pensamos, la reflexión de Chantal Mouffe pierde parte de sus ventajas. Aunque Mouffe admite la necesidad de establecer ciertos mecanismos y procedimientos de decisión, finalmente no queda nada claro, en el seno de su teoría, donde la ciudadanía democrática postularía la existencia de esos valores políticos como una especie de *horizonte* normativo (que actuaría en todo momento *como si*), en base a qué criterios o principios efectivamente coactivos podrían deslegitimarse ciertas prácticas realmente existentes en nuestras sociedades actuales.

4

Socialdemocracia y otros compromisos

Gracias al examen que hemos realizado en el capítulo anterior, acerca de las derivas y las implicaciones que la cuestión del procedimentalismo tiene en la discusión teórico-política contemporánea, es posible vislumbrar en cierta medida el panorama que, de manera más general, y a lo largo ya de algunas décadas, las distintas corrientes de pensadores y pensadoras trazan.

A grandes rasgos y –como solemos decir- siempre arriesgándonos a caer en fórmulas excesivamente simplificadoras, las teorías de la democracia actuales se subdividen en un espectro amplio, según la forma en que resuelvan la cuestión, usualmente polarizada en torno a dos grandes frentes.

La cuestión de la democracia puede y ha de ser considerada desde muy diversos ángulos. Al hilo de dichas consideraciones se yerguen modelos explicativos, más o menos descriptivos y prescriptivos, de lo que en realidad sucede. Ha habido dos cuestiones que han mantenido en jaque los debates contemporáneos –y ya desde la Modernidad-, acerca de la validez de las prácticas democráticas. *Libertad e igualdad*, también referidas como cuestiones relativas a *derechos* individuales básicos, por un lado, y, por otro, de *soberanía*, constituyen un modo de vertebrar el eje en torno al cual se articulan las discusiones y posturas que han venido modulándose durante, al menos, los últimos tres siglos.

Históricamente, desde luego, la eclosión de estas dos ideas responde a una génesis más o menos clara, donde, como vimos, hay que considerar la importancia de los fenómenos que acompañaron y caracterizaron al proceso de la Ilustración, con la irrupción de todo ese nuevo frente de demandas y reivindicaciones, basadas en un nuevo modo de concepción del ser humano y de su sociedad, y que derivará en la génesis de los modelos o formulaciones modernas de democracia.

Las ideas de libertad e igualdad, en cualquier caso, no se desarrollan exactamente al unísono. No es el objetivo de estas páginas ofrecer una explicación del surgimiento e historia de estos dos conceptos. En cualquier caso, diremos que ambas han ido dando lugar a una polarización ciertamente acentuada del universo de lo político, que, sucintamente, podemos resumir como aquella diferenciación entre los

modelos liberales de democracia, derivados de los principios del liberalismo clásico, y los *modelos de democracia radical*, más o menos críticos con los primeros, pero indudablemente centrados en las preocupaciones concernientes a la idea de participación política.

Si los y las representantes de las primeras teorías muestran un claro compromiso con las cuestiones relativas a la noción de Derechos Humanos, como vía de protección y salvaguarda de los derechos y libertades inalienables del individuo en tanto que individuo, como hemos comentado más arriba al hablar del iusnaturalismo, al tiempo que promueven y defienden esa nueva idea del ser humano como individuo más o menos monádico, que será el nuevo sujeto político, las y los demócratas radicales centran su atención en la cuestión de la participación genuinamente política e igualitaria del/la nuevo/a ciudadano/a –en su origen, ahora ya no tan nuevo/a-, como única vía de construcción y desarrollo de sociedades plenamente democráticas, basadas en eso que conocemos como ‘soberanía popular’, al tiempo que, lógicamente, inciden en la importancia del aspecto social o comunitario donde propiamente tiene lugar la formación o la cristalización de las relaciones políticas de poder.

Libertad e igualdad, en cualquier caso, son dos cuestiones que ya hemos señalado como de vital importancia en el universo político bobbiano. Así es, en la medida, por ejemplo, en que, como explicábamos en el capítulo anterior, ambas constituyen dos de los principales valores que se encuentran tras la elección o valoración positiva de la noción de democracia. Recordemos, también, que libertad e igualdad son los dos fines que Bobbio señala al analizar la cuestión de la democracia en términos de un análisis de medios y de fines que más adelante tendremos ocasión de detallar.

Igualdad y libertad van a articular el eje de la particular concepción de democracia que Bobbio desarrolla en diversos textos a lo largo de su vida. No es en esto una excepción, como decimos, al señalar la existencia del dualismo existente en el espectro político contemporáneo. Lo que resulta original en Bobbio, si bien desde luego no exclusivo de su planteamiento, es la particular combinación o síntesis que de estas dos ideas lleva a cabo en sus obras. Conocedor de la disparidad de significados que estas cuestiones arrojan al mundo a través de las distintas conceptualizaciones que de

las mismas, diversos autores y autoras han llevado a cabo, la reconstrucción de Bobbio de los modelos de socialdemocracia contemporáneos aspira a una enriquecedora conciliación de dos paradigmas de pensamiento que desde hace muchos años gravitan incesantemente en el horizonte político de nuestras sociedades.

Pero antes de tratar de comprender el modo en que esa reconstrucción es llevada a cabo por Bobbio, así como los recursos y antecedentes que le dan pie a ello, hemos de encarar directamente la explicación rigurosa de lo que nuestro autor entiende por esas dos ideas, símbolo de tendencias dispares e incluso contrapuestas: las de libertad e igualdad.

Libertad e igualdad

Para comprender la importancia de lo que realmente está en juego en la apelación a la noción de libertad, en el universo teórico bobbiano, hay que considerar el hecho de que nos encontramos ante un autor que, como quizás ya haya podido ser entrevisto en las páginas precedentes, concede una importancia central al papel que el liberalismo ha jugado en la configuración del pensamiento político moderno y, también, contemporáneo. El alcance de esto no puede ser considerado sin tener en cuenta que Bobbio nació y vivió toda su vida en Italia, donde tras el paso de las dos guerras mundiales y sobre todo del fascismo, el triunfo de la democracia bajo signo republicano no puede sino tener lugar en oposición frontal al carácter paternalista y tutelar del régimen de Mussolini, y, en esa misma medida, como celebración de la libertad que no significa sino capacidad radical de autodeterminación e independencia para el individuo que se identifica como nuevo sujeto político. Esto explica, en cierta medida, la falta de crítica que en muchas ocasiones podría reprochársele a Bobbio, por lo que respecta a los principios liberales que defiende y ensalza. Como ya veíamos, el liberalismo bobbiano debe ser entendido a la luz, igualmente, del potencial crítico que en su momento aportaran las tesis vinculadas a los Derechos Humanos; como necesidad de límite o freno ante la máquina de poder, más o menos despótico, del Estado. Así, podemos entender incluso la casi total equiparación que, en algunos textos, Bobbio lleva a cabo

entre las nociones de ‘liberalismo’ y ‘democracia’, en la medida en que, siguiendo su propia formulación, entendemos que la palabra ‘liberalismo’ se encuentra cargada, en el lenguaje bobbiano, de connotaciones emocionalmente positivas.

De todas formas, ello no impide que, a la hora de llevar a cabo un análisis conceptual riguroso, Bobbio distinga y compare: “en la acepción más común de los dos términos, por ‘liberalismo’ se entiende una determinada concepción del Estado, la concepción según la cual el Estado tiene poderes y funciones limitados (...); por ‘democracia’, una de las tantas formas de gobierno, en particular aquella en la cual el poder no está en manos de uno o de unos cuantos sino de todos, o mejor dicho de la mayor parte”¹⁰⁶. Y apunta: “un Estado liberal no es por fuerza democrático. (...) Un gobierno democrático no genera forzosamente un Estado liberal”¹⁰⁷.

Al margen de las matizaciones sobre liberalismo y democracia, si nos centramos en la idea de *libertad* es imprescindible, para empezar, insistir en esa distinción a la que ya antes nos hemos referido con el fin de diferenciar la democracia moderna de la democracia antigua, y que Bobbio, al igual que muchos otros autores y autoras, traza entre *libertad en sentido negativo* y *libertad en sentido positivo*. Se trata de la diferencia existente entre la idea de libertad, entendida como ausencia de impedimento, de prohibición o de constricción a la hora de hacer o no hacer algo, y por tanto al modo hobbesiano, y la “situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros”¹⁰⁸, esto es, la idea de libertad, teorizada por Rousseau, como capacidad de autodeterminación o de autonomía de la propia voluntad.

Ya hemos examinado la radical novedad que supone esa primera idea de libertad negativa, en la Modernidad, en relación con las posibilidades críticas que las teorías iusnaturalistas, en tanto que reivindicación de la esfera de derechos y libertades individuales, comportan. Es así, en la medida en que esa nueva categoría de individuo

¹⁰⁶ Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli Libri, Milán, 1985 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 7).

¹⁰⁷ Bobbio, N., *Ibid.*

¹⁰⁸ Bobbio, N., “Equaglianza” y “Libertà”, en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II y III, ed. cit. p. 100.

adquiere una importancia radical, como nuevo sujeto filosófico y político, de derechos y ya no sólo –como en la concepción tradicional- de deberes.

Una y otra, por lo demás, como aquello que venimos denominando, respectivamente, libertades civiles y libertades políticas, -y en su particular engarzamiento con los diferentes sentidos de la idea de igualdad, que después detallaremos-, articulan y marcan la génesis de ese dualismo que mencionábamos al comienzo de este capítulo, entre democracias liberales y democracias radicales, basadas en dos tradiciones de pensamiento muy diferentes, y cuyo choque es posible observar en muchos momentos de la historia; algunos de ellos, como el propio Bobbio comprende, muy recientes.

La relación entre liberalismo y democracia, que antes hemos esbozado, es explícitamente afirmada por Bobbio en las siguientes líneas: “la democracia moderna no sólo no es incompatible con el liberalismo sino que puede ser considerada bajo muchos aspectos, por lo menos hasta cierto punto, como su consecuencia natural”. Lo que se encuentra tras una afirmación como ésta no es sino, justamente, de nuevo, la histórica polémica entre esas dos tradiciones, especialmente en torno a la concepción que de la democracia se tenga, como más o menos substancial. Pero, en cualquier caso, Bobbio señala que “este nexo entre el liberalismo y la democracia es posible porque ambos tienen un punto de partida en común: el individuo; los dos reposan en una concepción individualista de la sociedad”¹⁰⁹. De este modo, enlazamos con una idea que ya hemos mencionado varias veces: la de la importancia concedida al principio del *individualismo*, sin el cual, como indica Bobbio, nuestras actuales concepciones democráticas del mundo perderían todo su sentido, hasta el punto de no poder siquiera ser comprendidas. La noción del individuo, podríamos decir que como unidad mínima de sentido político, es un requisito imprescindible a la hora de comprender el concepto moderno de democracia, así como la idea de libertad que la caracteriza. Bobbio explica esa conciliación del siguiente modo: “el primero [el liberalismo] reivindica la libertad individual tanto en la esfera espiritual como en la económica contra el Estado; la otra [la democracia] reconcilia al individuo con la sociedad haciendo de la sociedad el producto

¹⁰⁹ Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, ed. cit. p. 49.

de un acuerdo entre los individuos”¹¹⁰. Proceso de ida y vuelta, por tanto, a la hora de explicar, por un lado, la necesidad de esa idea de libertad negativa e individual, al tiempo que se reconstruyen las condiciones de emergencia del sujeto político colectivo, con capacidad autónoma de pensamiento y acción.

Adelantamos, por lo demás, una cita que puede empezar a dar una idea más aproximada de lo que será el enfoque final de Bobbio. Se trata de la idea de conexión y entrelazamiento entre esas dos formas de libertad: “mientras las libertades civiles son una condición necesaria para el ejercicio de la libertad política, ésta, es decir, el control popular del poder político, es una condición necesaria para la consecución, primero, y para la conservación, después, de las libertades civiles”¹¹¹.

Aunque Bobbio dedica numerosos textos –de los cuales, los ejemplos aquí ofrecidos no representan sino una pequeña muestra, esperamos, representativa- al tema del liberalismo, no es menos cierto que, si bien los pasajes en este punto son más selectos, la idea de *igualdad* también resulta fundamental en el conjunto de su obra. El análisis de este concepto aparece, en un momento dado, precedido por la idea de que “como ‘libertad’, ‘igualdad’ tiene predominantemente en el lenguaje político un significado emotivo positivo”¹¹².

Se trata, en cualquier caso, de un concepto indeterminado, para cuya comprensión debe siempre hacerse frente previamente a dos cuestiones: ‘¿igualdad entre quiénes?’, e ‘¿igualdad en qué?’. En síntesis, deben establecerse los términos de la relación, por un lado, y, por otro, especificarse el rasgo o carácter en el que se basa la misma relación.

Bobbio identifica varios tipos de igualdad, cuyas respectivas génesis coincidirían con el desarrollo de las corrientes o enfoques políticos que los tematizan. Así, por ejemplo, el principio de *igualdad ante la ley* sería un rasgo típico de las teorías liberales, que puede engarzar a la perfección con esa importancia concedida por éstas a la idea de libertad individual. En cambio, la noción de *igualdad de oportunidades* anuncia eso que usualmente denominamos como democracia social: “considerado abstractamente por sí

¹¹⁰ Bobbio, N., *Id.*, p. 51.

¹¹¹ Bobbio, N., “Equaglianza” y “Libertà”, en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II y III, ed. cit. p. 117.

¹¹² Bobbio, N., *Id.*, p. 53.

mismo, el principio de la igualdad de oportunidades no tiene nada de particularmente nuevo: no es sino la aplicación de la regla de justicia” -por lo que debemos entender una regla según la cual debe tratarse igual a los/as iguales, y desigualmente a las/os desiguales- “a una situación en la cual haya personas en competición entre sí para la consecución de un objetivo único”¹¹³. Lo que sí resulta quizás novedoso, en el contexto de nuestras democracias liberales, es la siguiente idea, que afirma la posibilidad de introducir lo que se ha denominado medidas de acción positiva como modo de consecución de esa igualdad en las posiciones de partida: “puede ser necesario favorecer a los más desposeídos y desfavorecer a los más acomodados, es decir, introducir artificialmente, o bien imperativamente, discriminaciones de otro modo no existentes”. Esta cuestión, que continúa levantando polémicas reales de tanto en tanto, se perfilaría como un rasgo distintivo de las democracias sociales –no meramente políticas, como explica Bobbio¹¹⁴. “De tal modo,” -concluye Bobbio- “una desigualdad se convierte en instrumento de igualdad, por el simple motivo de que corrige una desigualdad precedente; de modo que la nueva igualdad es el resultado de la nivelación de dos desigualdades”¹¹⁵.

Acerca de la igualdad entendida como *igualdad material*, sustancial o económica, Bobbio especifica: “lo que singulariza a las ideologías igualitarias es, generalmente, el acento puesto en el hombre como ser ‘genérico’, es decir, como ser perteneciente a un determinado *genus*, y por tanto en las características comunes a todos los pertenecientes al *genus*, antes que en las características individuales por las que un hombre se distingue de otro (que es, por el contrario, lo que singulariza a las doctrinas liberales)”¹¹⁶. Esta idea, obviamente, encaja a las mil maravillas con el igualitarismo ensalzado por las doctrinas marxistas, lo que nos situaría justamente en el otro extremo del imaginario político contemporáneo, justo frente a (o en contra de) el principio liberal de igualdad formal o de igualdad ante la ley que mencionamos antes.

¹¹³ Bobbio, N., *Id.*, p. 77.

¹¹⁴ Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984. Así lo entiende también Corina Yturbe, cuando habla de la extensión que propone Bobbio, de la democracia política a la sociedad civil (Yturbe, C., *Pensar la democracia: N. Bobbio*, México, UNAM, 2001).

¹¹⁵ Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, ed. cit. p. 79.

¹¹⁶ Bobbio, N., *Id.*, p. 85.

Las consideraciones de Bobbio acerca del marxismo son muy amplias, y se desarrollan fundamentalmente al hilo de dos polémicas intelectuales mantenidas con diversos autores marxistas italianos, respectivamente, en los años 1955 y 1976, y fruto de las cuales contamos ahora mismo con dos interesantes obras que dan una idea del entramado y las repercusiones teóricas del momento: *Politica e cultura*, por un lado, y, por otro, *¿Qué marxismo?*.

El núcleo de las discusiones mantenidas en torno a la cuestión del marxismo reside, por un lado, en el problema del pluralismo, como rasgo firmemente defendido por Bobbio en contra de la ortodoxia homogeneizante de los sistemas marxistas, y, por otro, en la cuestión de la existencia de una teoría del Estado en las tesis marxistas, que Bobbio cuestionaba seriamente. Aunque no vamos a sumergirnos en los pormenores de este debate, es interesante observar los compromisos que adquiere Bobbio, al hilo de los rechazos y críticas que realiza, siempre con la moderación y el afán conciliador que le caracterizan, y obviamente consciente de la delicadeza de una cuestión que en gran medida ha articulado el perfil del siglo XX.

“Convencido” –como él mismo afirma de sí– “de que hoy tiene todavía sentido hablar de marxismo reduciendo las pretensiones, no magnificándolo sino haciendo de él una nueva forma de educación del género humano contra el capitalismo”, las palabras de Bobbio no son las de un marxista, sino las de alguien que es capaz de valorar lo que esta ideología tiene de renovadora, fundamentalmente por las implicaciones igualitarias y de justicia que conlleva, sin dejarse arrastrar por el dogmatismo estéril y paralizante de la ortodoxia del movimiento.

Fundamentalmente, Bobbio valora el movimiento socialista, entendido en su sentido más amplio, como fin de la democracia: un socialismo que no mire “tan alto” como a la idea de “formación del hombre nuevo”¹¹⁷, dice. Esta relación entre socialismo y democracia, como análoga a la que veíamos entre liberalismo y democracia, nos interesa especialmente. “Desde su origen la relación entre el socialismo y la democracia más bien fue de complementariedad”¹¹⁸, dice. Las relaciones entre la democracia y el socialismo se perfilan como una de las cuestiones inevitables a partir de los regímenes

¹¹⁷ Bobbio, N., *Quale socialismo?*, ed. cit. pp. 235 y s.

¹¹⁸ Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, ed. cit. p. 90.

denominados de *socialismo real*, y así es considerada por Bobbio y muchos otros autores y autoras de su generación –recordemos que por esa época también Hayek, aunque en una dirección claramente distinta, desarrolla su obra.

Bobbio afirmará: “la democracia es el único medio posible o lícito para alcanzar una sociedad socialista”¹¹⁹. Así se explica su análisis de democracia y socialismo como una relación de medio-fin, para lo cual recurre, como vimos en el capítulo anterior, a la noción mínima de democracia que aparece en muchos de sus textos¹²⁰. Si bien reconoce, en un momento dado, que “en la sociedad capitalista avanzada (...) la democracia no ha conseguido mantener sus promesas”, Bobbio no dejará de insistir nunca en la necesidad de no abandonar el camino democrático como única vía aceptable para la consecución de sociedades socialistas.

Hasta aquí bastan las observaciones acerca de la relación de Bobbio con el marxismo. Al margen de esa relación, Bobbio subraya la importancia, como hemos visto, de la noción de igualdad, y, como veremos a continuación, además se preocupa por hacer de ésta un concepto compatible con el principio de libertad defendido por las y los liberales.

La socialdemocracia como solución de compromiso

Pese a la más o menos firme convicción con la que en nuestras sociedades occidentales parecen haberse consolidado los principios democráticos –algo que indicábamos en capítulos anteriores- algunos aspectos de estas mismas sociedades no nos permiten hacernos falsas ilusiones acerca de los fundamentos de los mismos. Éstos, a la luz de algunos fenómenos, como los resultantes de las continuas injusticias y desigualdades económicas, en armonía con corrientes y movimientos que, derivados del capitalismo ilimitado y neoliberal de las últimas décadas, siguen resultando difíciles de controlar, nos empujan a señalar con insistencia una línea de demarcación entre aquello

¹¹⁹ Bobbio, N., *Quale socialismo?*, ed. cit. p. 228.

¹²⁰ Una concepción procedimental que, no obstante, y como ya vimos, no está exenta de valores; por ejemplo, tal y como vamos a comprobar, de aquellos valores liberales de los que nuestra democracia ya no puede -ni debe- prescindir.

que consideramos liberalismo y aquello que llamamos democracia. Como explicaba Bobbio, ni el primero implica la segunda, ni la segunda tiene por qué coincidir con el primero.

Aunque, con todo lo que hasta aquí hemos dicho, no resultará difícil comprender el alcance de lo que en esta polémica está en juego, hay que tener en cuenta especialmente el hecho de que, tras el auge y caída de los sistemas comunistas, el mundo, y especialmente aquella parte del mismo que se corresponde con las ideologías y los movimientos de izquierda, se ha tambaleado de tal manera que apenas resulta ya imaginable retornar al punto de partida. Frente a las opiniones más escépticas, que llevan décadas negando la pervivencia –e incluso la necesidad de ello– de la izquierda, muchos autores y autoras, como Norberto Bobbio, se han visto obligados/as a realizar una ingente labor de crítica y reconstrucción, histórica y filosófica, de lo que dicha ideología ha sido y aún puede ser¹²¹. Desde luego, el tiempo ha ido pasando y los ánimos ya no son los que eran. Por eso a estas alturas hablar de ideas como las de ‘socialdemocracia’, ‘tercera vía’ o ‘revisionismo’ no provoca las mismas reacciones – sean éstas de aversión o de entusiasmo.

No obstante, esas dos tradiciones de pensamiento político, como decíamos al comienzo de este capítulo, continúan ahí. Democracias liberales, democracias radicales. Aunque no podemos hacer coincidir exactamente la distinción con la existente entre derecha e izquierda, lo que sí es cierto es que es la izquierda la que, con particular relevancia, ha llevado a cabo análisis de las posibilidades que ambas tradiciones ofrecen.

Si, como decía Bobbio, la vía hacia el socialismo no puede de ninguna forma dejar de ser democrática, no es menos cierto que, a estas alturas, prescindir de la larga serie de principios liberales que la Modernidad nos ha legado parece una empresa inútil,

¹²¹ Acerca de la pervivencia de la distinción entre izquierda y derecha, ha escrito Bobbio: “incluso después de la caída del Muro, la diada sigue estando en el centro del debate político” (Bobbio, N., *Destra e Sinistra*, ed. cit. p. 26). Frente a ello, por ejemplo, Anthony Giddens se pregunta: “¿estamos, como Bobbio parece sugerir, simplemente en un período de transición, antes de que la izquierda y la derecha se reestablezcan con total fuerza, o ha habido un cambio cualitativo en su aplicabilidad?”, y responde: “sería difícil resistirse a la conclusión de que ha existido tal cambio” (Giddens, A., *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998 (citado por su traducción al castellano como Giddens, A., *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999, p. 56)).

absurda y además poco deseable. Por varios motivos, todos ellos ya apuntados: la centralidad del principio del individualismo en nuestras vidas, la necesidad de afirmar y defender todo el conjunto de Derechos Humanos, siempre en proceso de perfeccionamiento, y a los que ya nadie debería estar dispuesto o dispuesta a renunciar, el positivo desarrollo y fortalecimiento de la sociedad civil en sus diversos niveles e instancias de actuación y de formación de la opinión.

Sin embargo, si asentimos al criterio de distinción señalado por Bobbio, para delimitar derecha e izquierda, que es aquél basado en la valoración de la idea de igualdad, y si convenimos en la necesidad de imponer alguna clase de límite al afán irrestrictamente devorador del capitalismo de nuestras sociedades, probablemente la atención adecuada y cuidadosa a la idea de democracia, en un sentido social, podría constituir la mejor vía de solución –quizás la única- de algunas de las inaplazables situaciones que nos rodean día tras día.

Conjugar –digamos- lo mejor de cada casa, como intento de combinación de esos principios liberales e ilustrados, sin los que ahora mismo sería imposible convivir, con las ideas de justicia e igualdad teorizadas por el pensamiento socialista, es la empresa que muchos autores y muchas autoras, como decimos, se han propuesto llevar a cabo en los últimos cuarenta años. Encontramos ejemplos numerosos en el panorama político más reciente, como pueden serlo los modelos de democracia deliberativa –que examinaremos en la segunda parte-, las teorías de Bobbio, o, incluso, y como veíamos en el capítulo anterior, las propuestas de Chantal Mouffe cuando afirma: “el socialismo sólo tiene futuro si se lo aborda como una profundización de las conquistas pluralistas realizadas por la democracia liberal; en otras palabras, debe convertirse en ‘socialismo liberal?’”¹²².

Socialismo liberal es justamente lo que pretende hacer Bobbio a través de la conciliación de esas dos amplias corrientes de pensamiento que recoge, amalgama y critica. Pero antes de ver cómo, hemos de hacer alguna puntualización al respecto.

¹²² Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 127. Aunque, en el caso de Mouffe, esa conexión entre ambas tradiciones no resulta sino en un radical antagonismo, que será lo que caracterice su noción de *lo político*.

Para empezar, este tipo de proyectos no se denominan siempre de la misma forma. Brevemente, y más con fines pedagógicos que otra cosa, encontramos tres conceptos, por lo menos, de entrada, formalmente diferentes.

En primer lugar, puesto que se trata del concepto que da título a este capítulo, y además al presente epígrafe, la noción de ‘socialdemocracia’ ha dado lugar ya a una amplia muestra de reflexiones y teorías. Resumiendo, y a grandes rasgos, los enfoques socialdemócratas son los intentos reconstructivos que desde la izquierda se han llevado a cabo, con el fin de *ajustar cuentas* con el pensamiento socialista, una vez que, superada la crisis –aparentemente definitiva- del marxismo, se vio la necesidad de volver la mirada, en alguna medida, al pensamiento liberal, en un sentido más o menos tenue o diluido¹²³, y sobre todo de renunciar a la vía de acción revolucionaria.

Un segundo término que encontramos sería el de ‘liberalsocialismo’, que, en el contexto de nuestro autor, estaría representado por el intento, por parte de un grupo de intelectuales entre los que en un momento dado se contó él mismo, de fundar, en Italia, y tras la caída del fascismo, una alternativa política de izquierdas. Esta opción, partiendo en cambio del liberalismo, realiza una crítica en la línea de la justicia social. Se trata, en efecto, de la ideología del Partido de Acción italiano, de corta vida política, pero, dice Bobbio, “victorioso (...) en el frente cultural”¹²⁴, y a cuya fundación e inspiración están ligados los nombres de Luigi Calogero y de Carlo Rosselli.

Y de Carlo Rosselli debemos hablar, no obstante, en último lugar, para introducir el tercer concepto de ‘socialismo liberal’, que ya hemos mencionado y que, pensamos, ejerce una poderosa influencia sobre la propia reflexión bobbiana. Rosselli, pensador italiano asesinado por el régimen fascista, inicia en realidad su periplo intelectual partiendo de las ideas socialistas, para las cuales, tras el imprescindible proceso revisionista que tiene lugar en su época, reivindica una denominación distinta de la que les impone el rótulo del marxismo. De este modo, realizando una crítica rigurosa de ideas como la del determinismo historicista o de las que se desprenden de la falta de una tematización adecuada de la noción de libertad, en función del reducido

¹²³ En este sentido, pese a sus esfuerzos de superación de la propia idea de ‘socialdemocracia’, reflexiona Anthony Giddens en su obra ya citada *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (Cambridge, Polity Press, 1998).

¹²⁴ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 397.

papel que la voluntad individual juega en el pensamiento marxista, Rosselli abraza ciertamente los principios del liberalismo que, según él, se encuentran presentes en el propio pensamiento socialista, una vez liberado del dogmatismo totalizador del marxismo. Así lo afirma: “poco a poco se han aproximado dos posiciones opuestas. El liberalismo se ha familiarizado con el problema social. (...) Difícilmente, es verdad, pero claramente, el socialismo se libera de sus visiones utópicas. Una sensibilidad nueva se estremece en él para los problemas de la libertad y de la autonomía”¹²⁵.

Como vemos, por tanto, este intento de síntesis o de conciliación recibe nombres distintos, según el énfasis se ponga en uno u otro de los términos de la relación que se trata de explicar. Más allá de esto, es interesante atender a la clasificación que realiza Bobbio, mientras examina estos diversos intentos de conexión de unas corrientes con otras, entre *concepciones armónicas* y *concepciones dialécticas*¹²⁶. En las primeras, entre las cuales podríamos contar uno de los primeros antecedentes en lo que a este tipo de proyectos se refiere, como fue el de John Stuart Mill, “el énfasis se pone en la convergencia de las partes en un todo”¹²⁷; serían los intentos de conciliación o combinación, propiamente dichos, entre esas dos tradiciones, o, desde otro punto de vista, entre las ideas de libertad e igualdad. Ahí podríamos situar, igualmente y como acabamos de ver, la propia teoría de Rosselli, si bien con un matiz dinámico, en tanto señala la deriva histórica del liberalismo en el socialismo. Las segundas se basan sin embargo en “la superación de dos partes divergentes”¹²⁸, y se refieren por tanto a una síntesis donde, de la unión de dos términos distintos y antagónicos, A y B, resulta un tercero, C, distinto de los otros dos; Bobbio menciona a Francesco Saverio Merlino, como el primer autor que planteó una concepción de socialismo liberal en términos de una *tercera vía* entre liberalismo y comunismo.

¿Dónde, pues, deberíamos situar a Bobbio? Para empezar, podemos citar sus propias palabras, poco después de explicar la distinción que acabamos de exponer, y como resumen de todos estos intentos históricos de conciliación: “el hecho de que el

¹²⁵ Rosselli, C., *Lé socialisme libéral*, París, Valois, 1930 (citado por su traducción al castellano como Rosselli, C., *Socialismo liberal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1991, pp. 1 y s.).

¹²⁶ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 390.

¹²⁷ Bobbio, N., *Ibid.*

¹²⁸ Bobbio, N., *Ibid.*

liberalismo y el socialismo no sean incompatibles todavía no dice nada sobre las formas y maneras de su posible conjugación. (...) Me parece que se camina con los pies un poco más en la tierra si, en vez de los dos ‘ismos’, se habla de *libertad e igualdad*”¹²⁹. Bobbio, ciertamente, se situaría en la primera línea, de combinación o conjugación de las dos tradiciones, por la vía de los mal que bien logrados equilibrios. En varios textos manifiesta, de hecho, opiniones de rechazo o de sospecha ante las incansables pretensiones de búsqueda de *terceras vías*, que tan en boga han estado y continúan estando.

Profundizando más, leemos que “la única forma de igualdad que no sólo es compatible con la libertad tal como es entendida por la doctrina liberal, sino que incluso es exigida por ella, es la *igualdad en la libertad*: lo que significa que cada cual debe gozar de tanta libertad cuanto sea compatible con la libertad ajena y puede hacer todo aquello que no dañe la libertad de los demás”¹³⁰. Lo cual viene a subrayar el núcleo de unión de ambas teorías, con resultados que por ahora no nos es posible ver aún, pero que exploraremos en su momento. La misma idea aparece señalada en otra obra a la que ya hemos acudido: “el único nexo social y políticamente relevante entre libertad e igualdad se confronta allí donde la libertad se considera como aquello en lo que los hombres, o mejor, los miembros de un determinado grupo social, son o deben ser iguales, de ahí la característica de los miembros de ese grupo de ser ‘igualmente libres’ o ‘iguales en libertad’”¹³¹.

Aclarar a cuál de las formas de conciliación apela el análisis de Bobbio no es nada sencillo; probablemente quedarnos con uno solo de los términos que más arriba hemos examinado no resulte siquiera esclarecedor. Porque Bobbio recurre a unos y otros dependiendo de los textos, de cuál sea la cuestión en ese momento y por tanto de los objetivos concretos que persiga. La impresión final es que las influencias recibidas por parte del socialismo liberal de Rosselli, así como por las distintas versiones de liberalsocialismo son muy potentes, y que, pese a que, según lo visto, seguramente serían estas últimas las que mejor definirían el proyecto bobbiano, la noción de

¹²⁹ Bobbio, N., *Id.*, pp. 397 y s. (la cursiva es mía).

¹³⁰ Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, ed. cit. p. 41 (la cursiva es mía).

¹³¹ Bobbio, N., “Equaglianza” y “Libertà”, en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II y III, ed. cit. p. 56.

socialdemocracia suena repetidamente en sus textos, tal vez, en parte, porque Bobbio sabía que esa era la denominación más popular; tal vez, también, porque la atención concedida a la herencia igualitaria socialista tiene más peso del que el entusiasmo liberal de muchos textos invitaría a suponer de entrada¹³².

La socialdemocracia aparece frecuentemente en la obra de Bobbio, definida por ejemplo como una “ideología según la cual una meta –el socialismo- puede y debe ser alcanzada a través de un método –la democracia”¹³³. En definitiva, Bobbio se erige como defensor de un Estado socialdemócrata laico, no pura o simplemente liberal, definido como el “compromiso histórico entre el movimiento obrero y el capitalismo maduro”¹³⁴. En el fondo, lo que continúa gravitando es la necesidad de imponerles límites a los sistemas de capitalismo tardío que caracterizan nuestras sociedades; y también la imposibilidad ética o moral de hacerlo por vías no exclusivamente democráticas.

De este modo, su modelo promueve una “solución de compromiso”, donde este término no adquiere un sentido en absoluto negativo. Se refiere más bien a la necesidad de lograr acuerdos o consensos más o menos estables, aunque seguramente no definitivos –“solución de compromiso” que puede ser confutada por las partes opuestas¹³⁵- con el único fin de enriquecer la convivencia humana. Solución precaria, por tanto, falible en la medida en que es humana, que parte de una concepción individualista de la sociedad –como hemos visto, irrenunciable a estas alturas-, pero incluye principios de justicia distributiva¹³⁶.

Para concluir, podemos volver de nuevo la mirada a la famosa distinción entre democracia y liberalismo, a la vista de todo cuanto ya se ha dicho sobre los intentos de conciliación entre las dos tradiciones que en dicha distinción se colocan sobre el tablero. Como dice Bobbio, “existen buenas razones para creer: a) que hoy el método

¹³² Como muestra de esto, podemos citar las siguientes palabras: “[el socialismo es] el único movimiento verdaderamente universal de esta segunda mitad del siglo XX. (...) Al decir ‘más igualdad’ digo también más libertad. Y por eso yo considero el ideal socialista superior. (...) La mayor causa de falta de libertad depende de la desigualdad de poder” (Bobbio, N., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, ed. cit. pp. 31 y ss.).

¹³³ Bobbio, N., *Id.*, p. 123.

¹³⁴ Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, ed. cit. p. 161.

¹³⁵ Bobbio, N., *Id.*, p. 152.

¹³⁶ Bobbio, N., *Id.*, pp. 163 y s.

democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona que son la base del Estado liberal; b) que la salvaguardia de estos derechos es necesaria para el funcionamiento correcto del método democrático”¹³⁷. Nada nuevo, de todas formas; si se comparan y se conectan estas últimas palabras con lo que se mencionó en la cita de la nota 110, se pueden quizás obtener ya algunas claves de las consecuencias que cabe extraer del modelo bobbiano. Para desarrollarlas en detalle, sin embargo, será necesario aguardar al siguiente capítulo.

Mientras tanto, pensamos que merece la pena dedicarle algo de atención a un par de cuestiones que surgen paralelamente a todo esto que venimos viendo. Por un lado, la de las relaciones existentes entre las ahora famosas ideas de *igualdad y diferencia*; punto éste que aprovecharemos para explorar las virtualidades y los límites que una teoría socialdemócrata como la de Bobbio ofrece para las demandas de igualdad procedentes de las filas del feminismo. Por otro, la de la paz, concepto al que Bobbio, en sus textos sobre la guerra, dedica numerosas líneas, y que fundamentalmente examinaremos en su relación con la noción de democracia bobbiana.

Igualdad y diferencia: ¿paradoja?

Establecer o subrayar la relación existente entre feminismo y democracia, desde luego, a día de hoy, es casi un tópico. No obstante, merece la pena insistir en ello; la historia del movimiento feminista, con toda su larga serie de valles y montañas, ofrece una muestra bien tangible de cómo las aparentes obviedades, a la hora de la verdad, pueden convertirse en cuestiones fácticamente invisibles para el desarrollo de la sociedad y la política. Ello, claro está, al precio de la injusticia y el sufrimiento con los que muchas mujeres, y también algunos hombres, vivieron y aún viven.

¹³⁷ Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, ed. cit. p. 46. En todo lo que venimos exponiendo, debería advertirse, cómo, según se trate de la relación entre liberalismo y democracia, o de aquélla entre democracia y socialismo, la palabra *democracia* aparece revestida, respectivamente, con las connotaciones radicales o liberales, lo que no demuestra sino el carácter equívoco del término que ya mencionamos al comienzo del capítulo anterior.

Si feminismo e Ilustración nacen de la mano, aunque en una unión no exenta de luces y de sombras, como tantas veces se ha puesto de manifiesto, es por el potencial crítico que ambas visiones del mundo encierran y comparten. Pues bien, no es sino justamente la noción de crítica lo que conecta al pensamiento y la praxis feminista con la idea de democracia. La necesidad que ésta expresa de luchar por las garantías, tanto de las libertades fundamentales e inalienables, como de la igualdad que es necesaria para realizar y dotar de contenido a dichas libertades, como valores imprescindibles para todo ser humano *qua* ser humano, sin exclusión de raza, sexo o cualquier otro rasgo, nos permiten afirmar, sin dar rodeos, el hecho de que toda democracia debería llevar inserta, invariablemente, una crítica feminista. Sólo en la medida en que las decisiones adoptadas democráticamente por una comunidad, sean susceptibles de ser aplicadas a *todas y todos* sus miembros –que en dicha medida se convierten en sujetos de derecho- sin excepción de ningún tipo, podemos hablar de sociedad democrática en sentido estricto; mientras tanto, haremos bien en no conformarnos con las ficciones que se nos ofrecen.

Si se presta atención a lo que acabamos de decir, las ventajas que un enfoque democrático como el bobbiano, o, más concretamente, socialdemócrata según hemos visto, ofrece para las reivindicaciones feministas de igualdad, son claras. Para empezar, y como en muchos momentos sus autoras han demostrado, gran parte del movimiento feminista no parece dispuesto a abandonar los principios del liberalismo. Es así, sobre todo, gracias a esas mejoras que los principios liberales han aportado al panorama político: la consecución de los derechos civiles, políticos y sociales, por ejemplo, o el desarrollo de la idea de libertad, como posibilidad de hacer, y también de querer. Logros sólo parcial o formalmente conseguidos, en muchos casos, por las mujeres, pero que, en cualquier caso, parecen sugerir la existencia, por lo menos, de una vía certera por la que seguir avanzando¹³⁸.

Además, la atención a la idea de igualdad pocas veces ha encontrado una oportunidad de desarrollo tan propicia como la que han posibilitado las reflexiones y los

¹³⁸ Así, decíamos, resultan paradigmáticos los análisis de Anne Phillips en Phillips, A., “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

análisis de género. Las demandas de participación en los procesos políticos, tradicionalmente tematizada por las llamadas democracias radicales, encuentra un acomodo indudable con las propias reivindicaciones feministas. Aunque el vínculo o la relación entre marxismo y feminismo no ha estado exento de problemas y complicaciones, la noción de igualdad se sitúa en el centro de la reflexión de ambos movimientos; en cada caso, con unas consecuencias diferentes, pero igualmente fructíferas e interesantes.

Algo más acerca de todo esto podrá ser comprendido en el siguiente capítulo, cuando desarrollemos más el sentido del universalismo que, creemos, la teoría de Bobbio pone en juego. En cualquier caso, Bobbio no realiza un análisis de las reivindicaciones del movimiento de mujeres, y, salvo breves alusiones, ni siquiera relaciona explícitamente el tema de la igualdad con las luchas feministas. Sí es posible, sin embargo, admitir que su pensamiento no carece de cierta sensibilidad hacia esta cuestión, y así aparece expresado en una cita de 1994: “[puede que] el movimiento para la emancipación de las mujeres y para la conquista por su parte de la igualdad de derechos y de condiciones sea la más grande (yo casi estaría tentado de decir la única) revolución de nuestro tiempo”¹³⁹.

No obstante, no todo son luces al respecto. Si bien es cierto que, como vemos, Bobbio se pronuncia favorablemente al movimiento feminista, pensamos que algunas de sus observaciones acerca de las relaciones entre igualdad y diferencia, así como acerca del concepto de *discriminación*, que tantos ríos de tinta ha hecho derramar en estos últimos años, no resultan demasiado favorables ni justas para con esta causa.

La noción de *diferencia*, que en los últimos tiempos también parece de rabiosa actualidad, es algo que, a la vista de la propia realidad de nuestro entorno, no es necesario probar o demostrar. No es necesario -como veíamos en el segundo capítulo- asomarse siquiera a una ventana para percatarse de cuáles son las consecuencias -positivas o negativas, ahí no entramos por ahora- de lo que una y otra vez llamamos globalización: los grandes flujos migratorios, informacionales y comunicativos que,

¹³⁹ Bobbio, N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, ed. cit. p. 171.

especialmente en las últimas décadas, han producido eso que, en un sentido meramente descriptivo, podemos denominar como *multiculturalidad*.

La tematización o el análisis que de esa noción de *diferencia* se lleve a cabo es una cuestión distinta a aquella de la afirmación de su existencia de hecho. Lo cierto es que son pocos los autores y las autoras que en la actualidad, dedicándose a los estudios sociológicos, no se ven en la obligación, de un modo u otro, a enfrentarse al problema de las diferencias que proliferan en nuestras sociedades.

Pero, ¿qué significa hablar de *diferencia*? ¿Cómo puede tematizarse este concepto sin caer en la negación implícita de la idea de igualdad, algo a lo que, como ciudadanos y ciudadanas de sociedades democráticas, no estamos ya dispuestos de ningún modo? Bobbio, por ejemplo, contrapone la idea de *diferencia* a la de igualdad fáctica o como un hecho, mientras que distingue, paralelamente, la igualdad como principio de la idea de *desigualdad*. Rechazando tanto ésta última como la igualdad como hecho, apuesta a favor de la compatibilidad entre la igualdad como principio y la diferencia, entendiendo esta última como un derecho irrenunciable de los individuos y los grupos¹⁴⁰. Sin embargo, ¿qué significa hablar de igualdad como principio y de igualdad como un hecho? Bobbio parece referirse aquí a la diferencia existente, y que hemos mencionado en el capítulo anterior, entre los valores como punto de partida de un sistema jurídico, y los valores como punto de llegada del mismo sistema; entre las normas, entendidas como principios jurídicos y normativos del sistema -por ejemplo, los derechos-, y las mismas ideas comprendidas en esas normas, pero como valores inspiradores del sistema, aún sin fuerza normativa o coercitiva. Aunque todo esto podrá comprenderse mejor en el siguiente capítulo, como ya adelantamos, en un sistema democrático como el que describe Bobbio, y con el que además está claramente comprometido, los valores marcan tanto el inicio como el final del proceso. Así, el rechazo de la igualdad como una afirmación fáctica o de hecho no parece tener sentido, si lo que además se pretende es dar cuenta de una sociedad dotada de igualdad en sentido real y no meramente formal.

¹⁴⁰ Bobbio, N., *Id.*, pp. 190 y ss.

De todas formas, a la vista del ritmo vertiginoso con que una tematización sería de estas ideas se ha ido imponiendo, podemos comprender, hasta cierto punto, que la realidad, cuando Bobbio realizara esos análisis, no era la que nos encontramos hoy día. La cuestión de la multiculturalidad, digamos, en pocos años ha dejado de constituir ese pequeño conjunto de curiosidades, problemáticas, sí, pero marginales y anecdóticas, de las que, como habitantes de nuestro primer y desarrollado mundo podíamos desentendernos. El proceso no parece, además, tener ya vuelta atrás; a estas alturas, los problemas derivados de las muchas y bien plausibles diferencias culturales que nos rodean se nos han colado por las ventanas de nuestras propias casas, y no resulta posible ya, en modo alguno, desentenderse de los mismos. Tanto a un nivel teórico, como al de la práctica más inmediata¹⁴¹.

Bobbio, no obstante, era consciente de ello en cierto modo. No es casual que, acerca del pluralismo, prevenga de los peligros que, en el otro lado de la balanza del estatismo totalizante, cuyo poder sin duda ha de ser limitado, surgen de la prepotencia que, crecientemente, adquieren los grupos sobre sus individuos miembros¹⁴². Es el mismo problema al que se enfrenta, finalmente, Chantal Mouffe, y que ella, por otro lado, deja abierto y sin una respuesta concreta: “¿cómo hemos de defender el mayor grado posible de pluralismo sin ceder acerca de lo que constituye la esencia misma de la democracia moderna?”¹⁴³.

En cualquier caso, y por lo que respecta a la cuestión de la igualdad entre los géneros, Bobbio, en la línea de las observaciones que aquí comentamos sobre igualdad y diferencia, y aparentemente ajeno a la ambigüedad escasamente favorable a las mujeres en la que incurre su análisis, se limita a decir que “los hombres y las mujeres

¹⁴¹ Piénsese, por ejemplo, en algunas de las últimas polémicas que al respecto han surgido; un ejemplo interesante, aunque sin duda complejo, sería el del *affaire* del velo en Francia.

¹⁴² Bobbio, N., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Florencia, 1987. Esos dos problemas que señala, en la medida en que atañen por igual a la libertad del individuo, forman parte de un *continuum* que, ya sea por la vía de un universalismo excluyente, y por lo tanto falso, como hace el liberalismo clásico, ya por la del relativismo extremo e inmanentista que proclaman y defienden los defensores del multiculturalismo, no consiste sino en la incursión de estas teorías en una falta de universalidad real, auténticamente inclusiva y, por tanto, democrática.

¹⁴³ Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 180. En este sentido nos preguntamos, de manera similar a como lo hiciéramos en el capítulo anterior, si no es posible que la indeterminación que caracteriza su noción de *lo político* haga caer su teoría en el riesgo considerable de tener que admitir prácticas injustas e incluso antidemocráticas.

son entre sí tan iguales como diferentes”¹⁴⁴. ¿Iguales en qué?, ¿diferentes en qué?, cabría preguntar. Lo cierto es que el ensalzamiento de las diferencias, en el caso concreto de las mujeres, y también por lo que respecta a las cuestiones del multiculturalismo, no se ha evidenciado como una buena estrategia a la hora, por ejemplo, de deslegitimar normativamente ciertas prácticas y creencias de una vez y para siempre; se trata de un recurso que, en cambio, tiende a carecer de un auténtico espíritu crítico y reformista, y que, tratando de reificar las diferencias de forma más o menos esencialista, permanece anclado en la flagrante injusticia en la que muchas de nuestras sociedades aún se encuentran. Esto, por lo que respecta a las mujeres, aunque no sólo: también podríamos aplicar la misma idea a otros colectivos y grupos sociales, como los raciales, los étnicos o los religiosos. Siempre que un determinado rasgo se substancializa -y la noción de *cultura* o *diferencia cultural* es especialmente proclive a resistir todo intento de crítica en este sentido-, se vuelve absoluto, y en su nombre pueden volverse permisibles e incluso dignas de celebración las mayores atrocidades contra los seres humanos. Más en concreto, si hombres y mujeres son entre sí iguales y diferentes en la misma medida, los tres siglos de avances, lentos pero esperanzadores, del movimiento feminista, no parecen sino un chiste mal contado.

Por lo demás, y en esta misma línea, Bobbio realiza un análisis de la noción de *discriminación* que a su vez resulta ciertamente problemático. En él, distingue tres pasos o requisitos para poder hablar de discriminación. En primer lugar, habla del juicio de hecho que implica la simple afirmación de la diferencia, tal y como hemos hecho más arriba; este primer paso, obviamente, como afirmación meramente descriptiva o empírica que es, no supone rechazo o discriminación alguna. A continuación, se refiere a la afirmación de la superioridad de uno de los términos sobre el otro, lo que constituiría ya un juicio de valor. Finalmente, la afirmación, a su vez valorativa, del sometimiento, o incluso del exterminio, sería un último paso que permitiría hablar propiamente de discriminación¹⁴⁵. Lo que resulta sorprendente, en el análisis de Bobbio, es que sólo el último paso pone de manifiesto la existencia de una discriminación. Bobbio niega explícitamente que la afirmación de superioridad sea en sí misma injusta.

¹⁴⁴ Bobbio, N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, ed. cit. p. 193.

¹⁴⁵ Bobbio, N., *Ibid.*

Obviamente, hay casos en que es así; la superioridad, por ejemplo, de los padres y las madres respecto de sus hijas e hijos, acerca del nivel de conocimientos, es algo innegable, lógico y desde luego en modo alguno discriminatorio. Pero Bobbio debería haber tenido en cuenta que no todos los casos se encuentran tan libres de complicaciones como éste; ¿qué sucede con el juicio que otorga una superioridad al hombre, capacitándole por tanto para actuar, si no despóticamente -lo cual podríamos considerar que nos situaría ya en el tercer nivel-, sí de forma paternalista hacia la mujer? ¿No se trataría en ese caso de un comportamiento discriminatorio e injusto? En el fondo, el problema parece residir en una falta de profundización en el análisis de los conceptos de *igualdad* y *diferencia*, que, como hemos visto antes, en determinados puntos y cuestiones no se hace cargo de la gravedad de lo que está en juego y pasa, digamos, de puntillas, por encima de todo ello.

¿Cómo evitar, por tanto, que los debates entre igualdad y diferencia se anclen en irresolubles paradojas? La respuesta, obviamente, no es sencilla ni inmediata; de serlo, no estaríamos actualmente donde estamos. En cualquier caso, lo que parece estar claro es que no deben abandonarse alegremente las posibilidades que ofrece una crítica normativa y responsable que, lejos de complacerse benévola ante la libertad individual de unos pocos, aspire a lograr derechos y libertades reales para todos y para todas.

Creemos que la teoría de la democracia bobbiana, a pesar de las ambigüedades o superficialidades en las que acabamos de ver que incurre, ofrece instrumentos suficientes para desarrollar dicha crítica, y que es así en la medida en que su análisis no renuncia, en última instancia y aun sin tematizarlo explícitamente, a la idea de universalidad inclusiva y democrática de la que venimos hablando.

Democracia y paz

Tres son, en una obra tardía y revisionista -tanto en sentido biográfico como filosófico-, las cuestiones de fondo que Bobbio señala como los grandes temas del conjunto de su obra, al margen de la parte de la misma que dedica a los debates

políticos, a los testimonios personales e históricos, y al problema de los intelectuales¹⁴⁶. Estos tres temas son, por un lado, el de la democracia, concepto del que toda esta reflexión pretende dar cuenta; por otro, el de los Derechos Humanos, que, si bien, como hemos anunciado, constituirá el tema del próximo y último capítulo, ya se ha visto interpelado en varias ocasiones, al hilo del desbrozamiento de la propia noción de democracia que estamos llevando a cabo; y, por último, la idea de la paz, o las reflexiones que lleva a cabo sobre este concepto, en oposición al de la guerra, que es en lo que a continuación pretendemos sumergirnos, aunque sea brevemente. En síntesis, se trata de tres puntos distintos de acceso a la filosofía política bobbiana¹⁴⁷, inextricablemente unidos entre sí, y de cuya relación dan cuenta las siguientes palabras de Bobbio: “tanto lo estaban [relacionados entre sí] que más de una vez he presentado su enlace como meta ideal de una teoría general del derecho y de la política, que por lo demás nunca logré escribir”¹⁴⁸. Luigi Ferrajoli, en un ensayo sobre la teoría política bobbiana, explica que, para Bobbio, y de manera similar a como sucediera en Hobbes, el derecho es un fruto de la razón, al tiempo que la democracia y la paz son un fruto del derecho¹⁴⁹.

Por lo tanto, lo que aquí hemos hecho no es sino elegir una sola de las posibles vías de acceso a la teoría política bobbiana, que es la de la democracia.

Al margen de ello, el tema de la paz tiene una indudable importancia en el análisis de Bobbio. Éste dedica numerosos textos, a lo largo de su vida, a la cuestión de la guerra, algo que no resulta sorprendente si tenemos en cuenta la historia europea del siglo XX. Sobre todo, tras las dos guerras mundiales y la creación de la Organización de las Naciones Unidas, a nivel internacional, Bobbio elabora una gran cantidad de artículos centrados en los problemas derivados del llamado equilibrio del terror, durante la Guerra Fría.

¹⁴⁶ Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, Einaudi, Turín, 1996.

¹⁴⁷ Así lo entiende también Andrea Greppi, cuando afirma que “democracia, derechos del hombre y paz configuran así una auténtica 'teoría de la justicia' y constituyen los tres ideales básicos del pensamiento político de nuestro autor” (Greppi, A., *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III, Instituto de Derechos humanos “Bartolomé de las Casas”, Marcial Pons, 1998, p. 259).

¹⁴⁸ Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, ed. cit. p. 205.

¹⁴⁹ Ferrajoli, L. y Di Lucia, P., *Diritto e democrazia nella fª di N. Bobbio*, Torino, Giappichelli, 1991, p. 12.

Siguiendo en parte la teoría hobbesiana de la formación del Estado, Bobbio señala la idea de monopolio de la fuerza legítima como rasgo distintivo del Estado, en contradicción con la proliferación de cualquier otra forma de violencia, y por lo tanto de poder, procedente de cualquier punto del sistema ajeno al mismo. En contraposición a la idea utópica de *no violencia*, la noción de *paz* hace referencia más bien a la regulación de la fuerza, por medio de su estatalización. Así aparece expresada esta idea: “el Estado deja de existir cuando, en determinadas situaciones de acentuada e irreductible conflictualidad, el monopolio de la fuerza física va a menos”¹⁵⁰.

Bobbio, además, traza una distinción entre *Estado despótico*, que es aquél que “ejercita el poder coactivo 'sin leyes ni frenos'”, aunque de manera legítima en cuanto Estado; *Estado de derecho*, en el que, existiendo una serie de normas o de leyes abstractas, es posible distinguir la fuerza legal de la ilegal -esto es, gobierno de las leyes *versus* gobierno de los hombres-; y *Estado democrático*, cuya originalidad reside en el conjunto de las instituciones que hacen posible la solución de los conflictos sin recurrir siquiera a la fuerza, esto es, actuando previamente a la aparición de los mismos¹⁵¹. Acerca de este último tipo, el Estado democrático, Bobbio habla más bien de fuerza persuasiva: “el debate en vez del enfrentamiento físico, y después del debate el voto en vez de eliminar físicamente al adversario”¹⁵².

“Durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos”, dirá Hobbes¹⁵³. Ese estado, que se caracteriza por la igualdad de los individuos, y en el que primaría el derecho del más fuerte, es teorizado por Bobbio como el característico de la situación internacional, donde las normativas existentes no logran por el momento ejercer una función coactiva. En el momento en que Bobbio escribe, lo único que frena la posibilidad de una guerra -que además sería la guerra definitiva, la última guerra que la humanidad podría librar-

¹⁵⁰ Bobbio, N., “La crisi della democrazia e la lezione dei classici”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, ed. cit. p. 10.

¹⁵¹ Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Id.*, pp. 10 y ss.

¹⁵² Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Ibid.*

¹⁵³ Hobbes, Th., *De cive*, Oxford, Howard Warrender, 1983 [1642] (citado por su traducción al castellano como Hobbes, Th., *El ciudadano*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 135).

es un equilibrio inestable de poderes que, desde luego, no parece en modo alguno garantía suficiente de un estado de paz duradero.

“Por pacifismo se entiende toda teoría (y el movimiento correspondiente) que considera una paz duradera, o para usar la expresión de Kant, perpetua y universal, como bien altamente deseable, tanto, que todo esfuerzo por conseguirla se considera digno de ser llevado a cabo”¹⁵⁴, afirma. Distingue varios tipos de pacifismo, según su grado de practicabilidad y eficacia, y fundamentalmente se inclina por lo que él denomina *pacifismo jurídico*, que hace referencia a la necesidad de conseguir la paz a través del derecho¹⁵⁵. Así es como Bobbio elabora lo que podríamos llamar su *teoría del tercero ausente*, según la cual es la existencia de un poder por encima de las partes en conflicto la única instancia capaz de garantizar la consecución de una paz duradera y estable. En ese sentido, hablará de la conveniencia del pacto de sumisión que necesariamente deberán contraer las partes, ante el poder que se encuentra por encima de las mismas. Por eso la Organización de Naciones Unidas, aun encontrándose por el momento en un estado de relativa impotencia, constituye en realidad una vía esperanzadora para llegar a conseguir la paz a nivel mundial o universal.

Encontramos, por tanto, la necesidad de un poder jurídico que garantice, con el recurso extremo de la fuerza, el respeto mutuo de los pactos y acuerdos, por parte de todos los sujetos de convivencia -las distintas potencias nacionales, por ejemplo. Como decíamos en el segundo capítulo, la teoría de Bobbio no se aparta del análisis realista de lo político; es por eso que Bobbio postula la necesidad de un poder coactivo como único medio para lograr la paz.

Por otro lado, el propio Bobbio ha hablado de la fuerza del diálogo o la persuasión que caracteriza a los sistemas democráticos. En ese sentido, no dejará de reconocer la importancia del elemento de la negociación o la deliberación en el seno de nuestras sociedades actuales: “así como el principio de mayoría es democrático a condición de que se aplique al mayor número, del mismo modo el principio de la negociación es democrático a condición (...) de que los dos socios tengan igual

¹⁵⁴ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, ed. cit. p. 178.

¹⁵⁵ Bobbio, N., *Id.*, pp. 79 y ss.

poder”¹⁵⁶. En una sociedad democrática, obviamente, será el principio de mayoría el que determine cuál es o dónde reside ese *tercero ausente* del que hablábamos. Pero lo importante aquí es percatarse de lo que la apelación a estas dos vías significa; si, por un lado, el ejercicio del diálogo o la deliberación pone de manifiesto el elemento de movilidad del sistema, que en una democracia no puede pasarse por alto, la necesidad, tantas veces señalada, de contar con una instancia de poder *super partes* evidencia justamente lo contrario, esto es, la necesidad que el propio sistema tiene de contar con elementos y garantías de estabilidad, a los que poder recurrir o apelar con el fin de legitimarse frente a amenazas y conflictos eventuales.

Situándonos a un nivel más general, ese dualismo entre estabilidad e inestabilidad, entre permanencia y cambio, es el mismo que hemos encontrado en otros puntos de la reflexión bobbiana, si bien no podemos decir que se trate de una problemática exclusiva de este autor. La dialéctica entre universalismo y relativismo, que aquí vemos referida al problema de la paz y de la guerra, ha surgido, asimismo, al hablar de la existencia de procedimientos y de valores, en la noción de democracia que tematiza Bobbio, y será algo que abordaremos de nuevo al hablar de Derechos Humanos. Si bien es por esto, en cierto sentido, por lo que muchas veces se ha hablado de las paradojas bobbianas, a las que ya nos referimos, se trata de algo recurrente en muchos autores de este último siglo; para comprenderlo, habría seguramente que tener en cuenta eso que en algún momento denominamos *el problema del relativismo*...

En definitiva, hemos tratado de ofrecer algunas notas de la idea de paz tal y como es desarrollada por Bobbio, principalmente en su relación con la noción de democracia. Pues es precisamente la democracia, entendida tal y como él lo hace, lo que permite ese doble movimiento, entre pasado y futuro, derecho y poder, ética y política... Al modo de un *juego* de validaciones y revalidaciones que, pensamos, podrá ser plenamente explorado y comprendido, junto con sus múltiples implicaciones, al hablar de Derechos Humanos y democracia.

¹⁵⁶ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 475.

5

Los Derechos Humanos y el 'juego' de la democracia

Los permanentes ataques, oficiales y no oficiales, pero en cualquier caso a nivel planetario, contra el código de derechos y libertades básicas que hoy en día denominamos Derechos Humanos, dibujan un panorama general muy poco esperanzador para quienes se muestren dispuestos y dispuestas a creer ciegamente en el progreso democrático universal, al modo en que ya hemos señalado en varias ocasiones. Desde lejos nos llegan noticias acerca de prácticas y conductas que nos estremecen, como aquéllas que ya hemos mencionado de la mutilación genital femenina, o el matrimonio forzoso. Son sólo dos de los más típicos ejemplos que pueden darse de lo que, desde nuestra perspectiva, constituyen problemas de justicia. Sin embargo, no hace falta irse tan lejos. La pena de muerte continúa siendo legalmente practicada en una buena cantidad de países, y no necesitamos mencionar que entre los mismos se encuentran algunos que no se cuentan precisamente entre los menos desarrollados del planeta; lo cual significa que nuestras propias sociedades –si queremos seguir hablando en estos términos-, industrializadas, económicamente desarrolladas, con una amplia gama, asimismo, de avances técnicos y científicos, continúan presenciando de cuando en cuando el pavoroso espectáculo del asesinato de Estado, perpetrado sin más miramientos y con la ley en la mano. No olvidemos que, a día de hoy, el de la pena de muerte, por seguir con el ejemplo, continúa siendo motivo de encendidos debates y polémicas...

Como hemos mencionado en el capítulo anterior, las opciones se han estrechado. Ya no es posible girar la cabeza, o cerrar los ojos ante lo que no nos apetece ver. Lo *otro*, lo raro, lo extraño y diferente, se ha asentado definitivamente en nuestras vidas. Occidente ya no *es* Occidente, y Oriente ya no *es* Oriente. Al menos, estas afirmaciones de identidad tautológica ya no pueden ser afirmadas sin más. Asistimos, como antes explicábamos, a un proceso de mezcla y de intercambio sin precedentes, y que además no constituye un camino de ida y vuelta. En su estado actual, y por lo que se refiere a los flujos poblacionales y migratorios, habida cuenta de lo que éstos conllevan – conocimientos, culturas, costumbres...-, la situación no tiene ya vuelta atrás. Es justo

que así sea, y no deberíamos lamentarlo. Al fin y al cabo, volver la mirada atrás, con melancolía o desesperanza, es inútil; y, además, en este caso muy poco deseable.

La complejidad cada vez mayor de nuestras sociedades puede traducirse en riqueza efectiva. El intercambio multicultural del que tanto se habla puede redundar en beneficio de unas/os y otras/os, con tal de que el proceso no permanezca suspendido en el aire, sin contacto con la realidad exterior, y ajeno a los problemas inaplazables que, inevitablemente, genera. Para ello, quizás, como punto de partida, convendría llevar a cabo una reflexión seria sobre el dualismo tantas veces interpelado, entre *nosotros/as* y *ellos/as*, *los/as unos/as* y *los/as otros/as*. Precisamente porque nos hemos dado cuenta de que en realidad no existen dos ni tres mundos, sino uno, y gravemente amenazado en distintos y distantes frentes; son muchas las injusticias, los problemas y las desigualdades que no pueden esperar para ser atendidas. No existen terrenos estancos, ámbitos separados, vendas posibles con las que cubrirse los ojos; nosotras/os también somos ellas/os, al tiempo que ellas/os se convierten en nosotras/os.

Precisamente ahí reside el sentido de la Declaración Universal de Derechos Humanos, que, habiendo celebrado ya su sexagésimo cumpleaños, da pie a contemplar con asombro nuestros avatares actuales. No puede decirse que las metas estén plenamente satisfechas, desde luego, ni que las flagrantes injusticias parezcan a punto de desaparecer mágicamente. Y, sin embargo, la clave para comprender la existencia de eso que llamamos Derechos Humanos no se encuentra sino en la posibilidad de contar con una vía de legitimación democrática, lo suficientemente inclusiva como para dar cabida a las numerosas voces que componen el panorama internacional, y al tiempo estrictamente vinculante en lo que al cumplimiento de sus preceptos se refiere. Una vía, por tanto, capaz de deslegitimar al mismo tiempo todo aquello que una democracia no puede admitir en su seno, sin anularse a sí misma.

En un ensayo esclarecedor del tema de la génesis y los logros de la doctrina contemporánea de los Derechos Humanos, Antonio Cassese explica: “la Declaración Universal es el fruto de varias ideologías: el punto de encuentro y de enlace de

concepciones diferentes del hombre y de la sociedad”¹⁵⁷. En esta obra, el autor habla de un cambio completo de paradigma, como paso previo necesario a la promulgación de la Declaración; en la nueva visión del mundo que ésta preconiza y defiende será la perspectiva individual una de las instancias determinantes en la contemplación de las relaciones humanas y, sobre todo, políticas. Situando, además, como antecedentes de su formulación, tanto la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, como la Declaración de Virginia de 1776, Cassese formula algunos conceptos de índole filosófica que, según él, gravitarían necesariamente en el horizonte de ese nuevo paradigma que eclosiona en la segunda mitad del siglo XX: naturaleza humana, contrato social, estado de naturaleza, separación de poderes, dignidad humana. Aunque el libro de Cassese no tiene un carácter filosófico, es posible relacionar todas estas ideas con la teoría de la democracia bobbiana, y, más aún, vislumbrar el punto de conexión de ésta con la cuestión de los Derechos Humanos. En consonancia con esa última idea de la dignidad humana, podemos citar además las palabras de Gregorio Peces-Barba, que ha dedicado varios artículos a analizar el pensamiento jurídico de Bobbio, y que, aparte de eso, en relación a los Derechos Humanos afirma: “los Derechos Humanos son las condiciones sociales de libertad igualitaria que hacen posible la moralidad humana”¹⁵⁸. No es difícil comprender, desde aquí, dónde radica la importancia que en nuestro universo político contemporáneo alcanza la doctrina de los Derechos Humanos.

La firma, en los últimos sesenta años, de diferentes convenios y tratados acerca de las garantías en la protección y la aplicación de los Derechos Humanos es uno de esos signos de nuestro tiempo que le permiten a Bobbio ciertas muestras de optimismo. Precisamente por las mismas razones por las que hablábamos, en sentido emocionalmente positivo, de la consolidación, tenue y frágil en muchos puntos aún, es cierto, pero aún así existente, de los principios democráticos en las últimas décadas, tras las dos guerras mundiales. Porque *no todo vale*, tal y como decíamos; tras todo lo

¹⁵⁷ Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari, Roma, 1988 (citado por su traducción al castellano como Cassese, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991, p. 55).

¹⁵⁸ Peces-Barba, G., “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho”, en Mugerza, J. (et al.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 277.

vivido, sabemos que no todo da igual, y también lo mucho que estamos dispuestos y dispuestas a jugarnos por esta idea.

En ese sentido, es posible observar el incesante derroche de elogios, en la obra de Bobbio, por ejemplo, hacia la Organización de Naciones Unidas. Elogios, desde luego, no exentos de críticas; fundamentalmente por lo que se refiere a la necesidad de criterios coactivos y vinculantes que obliguen realmente a cumplir con lo formulado en los convenios, tal y como veíamos en el capítulo anterior al hablar de la paz como meta de la democracia.

En el fondo, la doctrina de los Derechos Humanos pone en jaque la cuestión de la universalidad, y la noción particular que de ésta se tenga. La idea de que es posible establecer una base jurídica para la convivencia de todas y todos, en todas partes, se encuentra presente como fundamento de gran parte de la política internacional que hoy día se está llevando a cabo. Contar con principios de justicia globales, inclusivos y democráticos es justamente lo que, en principio, la Declaración Universal de los Derechos Humanos pretende conseguir. Las consideraciones sobre su éxito o fracaso dependen en gran medida de la concepción que se tenga de la idea de universalidad. Ésta, fundamentalmente y a grandes rasgos, puede ser entendida como un proceso descendente, esto es, como la tendencia a superponer ciertas instancias -los universales- sobre la diversidad de lo real, o a la inversa, como un procedimiento ascendente, en el que la propia idea de universalidad se forma a partir del encuentro e interacción de las diversas instancias concretas que conforman la realidad plural y cambiante, de manera inclusiva y no imperativa.

En cualquier caso, la afirmación y defensa de los Derechos Humanos, como vehículo de expresión y legitimación de la propia democracia, marca un hito en la necesidad de explicación de la unión de *lo universal* y lo político. Como vemos, estos intentos de explicación no están exentos de complicaciones, y muchos de los problemas que encontramos ahora mismo en la Declaración de los Derechos, en su formulación concreta de 1948, proceden de los errores de comprensión de esta implicación entre universalidad y política que ya hemos adelantado en algunos puntos. En cualquier caso, lo que ahora mismo nos interesa ante todo es entender cómo afirma Bobbio esa idea de universalidad, en la medida en que apuesta de forma radical por la defensa y protección

del código de Derechos Humanos. A pesar de las vacilaciones en que hemos visto que su teoría incurre, al hablar de la noción de *diferencia* o incluso de la igualdad entre los sexos, la idea de universalidad es sostenida e incluida en la teoría política bobbiana. Por eso juega con la idea de democracia con la que juega, y por eso entiende los Derechos Humanos tal y como vamos a ver que lo hace.

Cassese habla en su obra del binomio que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, se establece entre la idea de paz y la de Derechos Humanos, haciendo alusión al surgimiento generalizado de un nuevo iusnaturalismo. En cualquier caso, Bobbio esboza, como veíamos, una nueva comprensión de algunas de las tesis de la doctrina del iusnaturalismo en clave no esencialista. En síntesis, se trata de no desperdiciar el enorme potencial crítico y enjuiciador que la Ilustración, como eclosión final de todo ello, acabó arrojando al mundo. Bobbio no es el único que comprende esto, e imaginamos que tampoco el último. Para Cassese, por ejemplo, estas virtualidades de las que hablamos se evidencian en la existencia de los Derechos Humanos, que no vendrían a representar sino “uno de los factores de unificación de la humanidad”¹⁵⁹.

Con la intención de comprender el alcance de la importancia de los Derechos Humanos en la obra bobbiana, así como de entender cuál es la idea de universalidad que permite la articulación de su teoría, y también de ver cuáles son las implicaciones de todo ello para la propia noción de democracia que hasta aquí nos ha conducido, iniciamos nuestra andadura por este último capítulo de nuestra particular revisión de la reflexión política bobbiana.

Fundamentación y protección de los Derechos Humanos

Los Derechos Humanos, decíamos, pueden ser justamente considerados como una de las principales y más meritorias contribuciones del pensamiento político liberal a nuestras democracias modernas. La exigencia de protección de todo ese ámbito de libertades personales e inalienables surge como tendencia necesariamente contrapuesta

¹⁵⁹ Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, ed. cit. p. 55.

al poder despótico de la monarquía, por la vía de una defensa de la dignidad y la libertad natural del individuo. Ya hemos mencionado en varias ocasiones la radicalidad que en su día supusiera este pensamiento, y también hemos insistido en la posibilidad de no permitir que sus ventajas y aportes se vengán abajo, gracias a la crítica, tantas veces lanzada, y por lo demás justa, en contra de los hechos y principios de la Ilustración.

Bobbio, como hemos visto, señala enfáticamente la conveniencia para la teoría y la práctica de la democracia contemporánea de no deshacerse del legado político liberal. Y una de las claves o razones para comprender ese empeño, como ya adelantamos, se encuentra precisamente en la noción de Derechos Humanos: “hoy, el concepto mismo de democracia es inescindible del de los Derechos Humanos”¹⁶⁰. Liberalismo y democracia, veámos, mantienen entre sí una relación dialéctica pero innegable a estas alturas; la teoría de Bobbio nos permitirá, más adelante, comprender por qué. Por ahora, basta con mostrar cuál es el precio que ha de pagarse por la renuncia al paradigma ciertamente individualista que se postula y defiende con la afirmación de la Declaración de los Derechos Humanos, y que no es otro que al que tantas y tantas veces, y con demasiada frecuencia, asistimos impotentes: la angustia que nos produce el comprobar la inaplacable voracidad del ser humano sobre su propia especie, que tratamos de mostrar más arriba, cuando hablábamos sobre las dos guerras mundiales y el Holocausto.

No todo da igual, decimos una y otra vez. Y, sin embargo, como también explicamos, la apelación a los derechos inalienables que deben ser defendidos para todos los seres humanos, y que además han de servir de criterio de legitimación de sistemas jurídicos y políticos completos, no puede proceder ya por las vías metafísicas por las que discurrieran los razonamientos iusnaturalistas. Sea como sea, porque el mundo se halle profundamente desencantado, o porque nos hayamos vuelto menos ingenuos e ingenuas, o más difíciles de convencer, el recurso a una idea como la de *naturaleza humana* tiende actualmente a no constituir un criterio legitimador plenamente satisfactorio para la mayoría¹⁶¹.

¹⁶⁰ Bobbio, N., *L'età dei diritti*, ed. cit. p. 147.

¹⁶¹ Otra vía clásica por la que el ejercicio de fundamentación de los Derechos Humanos ha sido llevado a cabo consiste en la justificación religiosa de los mismos; de ello se han encargado las grandes religiones

¿Cómo defender hoy día la necesidad de contar con un código de derechos reales y efectivos para los seres humanos, sin apelar a criterios esencialistas o naturalistas para su fundamentación? Las tesis iusnaturalistas, como decimos, y pese a toda su carga crítica, no ofrecen respuestas. Queremos contar con garantías para la aplicación y la defensa de principios normativos comunes, donde puedan verse reflejados todos y cada uno de los seres humanos, porque sabemos que sólo así lograremos un mundo más justo para todos. Quizás se trata de una enseñanza del liberalismo, pero en cualquier caso se trata de una enseñanza que va más allá, que traspasa los límites de los principios liberales clásicos, y que necesita ser pensada en claves contemporáneas. Bobbio comprendía esto perfectamente, y por eso insistía en la importancia de la Declaración propiamente dicha. No debemos olvidar que de lo que hablamos es, justamente, de la defensa de una normatividad para el conjunto de la humanidad.

El tema de la fundamentación de los Derechos Humanos tiene en la obra de Bobbio, o mejor dicho, en la interpretación posterior que de la misma se ha llevado a cabo, un carácter controvertido. Aunque trataremos de comprender por qué, es imprescindible, antes, entender cómo lleva a cabo Bobbio sus argumentos acerca del mismo. Para empezar, fijémonos en las palabras de Bobbio, en un sentido claramente influido por el pensamiento positivista: “desde el punto de vista de un ordenamiento jurídico los llamados derechos morales o naturales no son propiamente derechos: son solamente exigencias para ser eventualmente transformadas en derechos de un nuevo ordenamiento caracterizado por un distinto modo de protección de las mismas”¹⁶². Como vimos, el positivismo jurídico bobbiano tiende a ir matizándose con el paso de los años; sin embargo, es fundamental reconocer que cuando Bobbio habla de derechos se está refiriendo a algo que va más allá de las meras exigencias racionales o naturales del ser humano. Se refiere, simple y llanamente, a principios normativos, susceptibles de ser exigidos coactivamente por medio de la fuerza como recurso extremo¹⁶³. Dirá:

monoteístas. Sin embargo, no trataremos aquí de la misma; puesto que nos interesa el desarrollo de la doctrina de los Derechos Humanos en relación con la noción de democracia, y entendemos que ésta, como concepto político, pertenece a una esfera distinta a la de lo religioso, la reflexión que llevamos a cabo sobre la misma es de carácter laico.

¹⁶² Bobbio, N., *Id.*, p. 125.

¹⁶³ En este sentido, afirmará: “por 'derecho' los juristas entienden una pretensión garantizada por un poder superior, capaz de obligar por la fuerza” (Bobbio, N., *Id.*, p. 170).

“respecto a los derechos positivos, los derechos naturales son solamente exigencias motivadas con argumentos históricos y racionales para su positivación en un sistema de Derecho eficazmente protegido”¹⁶⁴.

Así pues, Bobbio rechaza su supuesta incursión en los argumentos y las tesis iusnaturalistas, por medio de una defensa del derecho positivo en clave realista. Es evidente que Bobbio no contempla la posibilidad, con estas premisas, de asumir una fundamentación a la antigua usanza, por tanto, y basada en los principios del iusnaturalismo. No obstante, también declara: “se puede sostener que no existe otro derecho que el derecho positivo sin rechazar la exigencia de la que nacieron las doctrinas del derecho natural, que expresaron en distintas formas exigencias de corrección, de integración y de cambio del derecho positivo”¹⁶⁵. No es que Bobbio desdeñe la existencia de esas exigencias, como punto de partida de demandas y reivindicaciones, pero se mantiene firme en su definición de derecho en sentido positivo. Se trata de una de las muestras de los dualismos que atraviesan la obra de Bobbio, como ya hemos indicado y como explican autores como Alfonso Ruiz Miguel o Andrea Greppi; dualismos que sin embargo, creemos, pueden ser comprendidos e integrados a la luz de las problemáticas filosóficas que encontramos en la obra de una grandísima cantidad de autores del siglo XX.

La teoría bobbiana, como vemos, se resiste a renunciar, tanto a las ventajas de los argumentos del liberalismo clásico, como a sus concepciones realistas del derecho y lo político. Aunque esta necesidad de mantener el equilibrio entre ambas tendencias, así como el modo en que finalmente la misma tiene lugar, no podrá ser totalmente comprendida hasta más adelante, podemos adentrarnos ya en algunas de las afirmaciones más novedosas que encontramos en Bobbio acerca del problema de la fundamentación de los Derechos Humanos.

Para empezar, Bobbio rechaza todo intento de legitimación que no se inscriba en una consideración histórica de los mismos¹⁶⁶, y así argumenta acerca del tema, por

¹⁶⁴ Bobbio, N., *Id.*, p. 125.

¹⁶⁵ Bobbio, N., *Id.*, p. 170.

¹⁶⁶ Esto último resulta interesante, coincidiendo con las palabras nuevamente de Gregorio Peces Barba: “los derechos no son sólo producto de la razón, sino de la razón situada en la historia” (Peces-Barba, G., *La elaboración de la Constitución de 1978*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, p. 55).

ejemplo, con Giuliano Pontara, cuyo razonamiento en defensa de los Derechos Humanos, tratando de presentar un “argumento irresistible”, discurre por vías más bien próximas al iusnaturalismo¹⁶⁷. Responderá Bobbio con “dos tesis: a) no es posible encontrar una base absoluta, o irresistible, a la afirmación de este o aquel derecho del hombre, y por ello lo importante no es basarlos sino *protegerlos*; b) una demostración suficiente de su importancia en la actual sociedad se basa en el hecho de que no ya tal o cual estado, como sucedió en el pasado, sino que todos los estados existentes han declarado de común acuerdo, empezando por la Declaración universal de los derechos del hombre (1948) y paulatinamente en numerosas declaraciones que vinieron posteriormente y que siguen produciéndose, que *hay derechos fundamentales*, y hemos propuesto una extensa relación”¹⁶⁸. Lo importante de estas palabras, ante todo, es la centralidad que, en la argumentación de Bobbio ocupa, principalmente, el problema de la defensa o protección efectiva del código de Derechos, en su concreta positivación histórica, que en la actualidad es la de 1948. En ese mismo sentido, afirmará Bobbio, explícitamente, en una obra distinta, que el problema de la *fundamentación* no importa tanto como el de la *protección*¹⁶⁹.

¿Qué es lo que se propone Bobbio? ¿Pretende desentenderse del problema renunciando a la legitimación del código positivo de Derechos? De ninguna manera podría sostenerse esto. Lo que Bobbio hace es rechazar, para empezar, cualquier vía absolutista de fundamentación, y esto resulta patente cuando declara que “no se trata de hallar el fundamento absoluto, sino, cada vez, los 'distintos fundamentos posibles'” para su realización [de los Derechos] en la historia¹⁷⁰. Y, además, ensalza la propia Declaración de 1948, junto con los tratados posteriores que la desarrollan y revalidan, como la prueba bien tangible de que el problema de la fundamentación, en verdad, está ya superado: “la Declaración Universal de los Derechos del Hombre representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede considerarse humanamente fundamentado y por tanto reconocido: y dicha prueba es el consenso

¹⁶⁷ Pontara, G. y Bobbio, N., “¿Hay derechos fundamentales?”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, ed. cit. pp. 85 y ss.

¹⁶⁸ Pontara, G. y Bobbio, N., *Id.*, pp. 91 y s. (la cursiva es mía).

¹⁶⁹ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, ed. cit. p. 128.

¹⁷⁰ Bobbio, N., *Ibid.*

general sobre su validez”¹⁷¹. La última cita resulta clave para comprender cómo, de este modo, el ejercicio de justificación se lleva a cabo, ciertamente, por vías falibilistas y, en la medida en que se insiste en el criterio del consenso, también democráticas.

Bobbio niega, por tanto, la necesidad de apelar a una naturaleza humana sustancial, y afirma que “no existen derechos fundamentales por naturaleza”¹⁷². El único criterio capaz de legitimar su existencia es el del consenso libre y democrático, cuya prueba tangible es la propia Declaración de 1948; por eso Bobbio insistirá en que el punto de vista de su reconocimiento es el único apropiado para hacer una historia de los Derechos Humanos¹⁷³.

Algunos autores españoles, sin embargo, han señalado el carácter problemático de la teoría de Bobbio, al incurrir, según ellos, en un dualismo profundo e irresoluble. Alfonso Ruiz Miguel, por ejemplo, habla del *escepticismo relativo* del que hace gala Bobbio, y de la paradoja, según parece, marcada por el paso entre la *ética* bobbiana, que apuesta firmemente por la defensa de algunos valores morales, y la *metaética*, dentro de la cual Bobbio adoptaría posturas anticognitivistas e incluso irracionalistas¹⁷⁴. El núcleo del problema parece residir, fundamentalmente, en la asunción, por parte de Bobbio, de la tesis según la cual *los valores últimos*, aquéllos a los que finalmente apela la propia elección de la democracia, *no se discuten, sino que se asumen*¹⁷⁵. Estos valores, en definitiva, y puesto que la afirmación de la existencia de aquéllos se basa justamente en un criterio de tipo democrático, están asimismo a la base de la afirmación de los Derechos Humanos, por lo que se comprenderá que tratar aquí esta cuestión tiene la máxima relevancia para el tema que nos ocupa.

Es cierto que, en una obra distinta, Ruiz Miguel reconocerá que “el cognocitivismo bobbiano no ha sido una defensa del irracionalismo: todo lo más es una manifestación del *arracionalismo ético*”¹⁷⁶. Se extraña, sin embargo, de la elaboración,

¹⁷¹ Bobbio, N., *Id.*, pp. 130 y s.

¹⁷² Bobbio, N., *Id.*, p. 122.

¹⁷³ Bobbio, N., *L'età dei diritti*, ed. cit. p. 23.

¹⁷⁴ Ruiz Miguel, A., *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

¹⁷⁵ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bolonia, 1979.

¹⁷⁶ Ruiz Miguel, A., “Sobre la conexión entre ética y metaética”, en VV.AA., *Norberto Bobbio: estudios en su homenaje*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 1987, p. 103.

por parte de Bobbio, de la intromisión de la razón en la ética, una intromisión que tendría lugar meramente dentro de los límites que le competen. Y se pregunta: “¿cómo es posible -podría preguntarse- que Bobbio crea que los valores son al final producto de la emoción y no de la razón y que a la vez pretenda que la democracia liberal es el principal y mejor criterio de la justicia?”¹⁷⁷.

Aunque, como ya hemos dicho varias veces, asentimos ante la existencia, en la obra bobbiana, de ese dualismo que aparece presente en varias de las cuestiones que trata, no pensamos que de ahí se deduzca un conflicto irresoluble para el autor. Al contrario, creemos que ello se explica en virtud de algunos rasgos típicos que han caracterizado la filosofía de los últimos sesenta años, y que ya comentamos. Por otro lado, no estamos de acuerdo con las afirmaciones de Ruiz Miguel, acerca del carácter irreducible de esa paradoja entre los niveles ético y metaético de la reflexión bobbiana. En primer lugar, aunque comenzando por sus últimas palabras citadas, no parece que Bobbio afirme que los valores finales son un producto meramente emocional; el universo filosófico bobbiano no se halla tan claramente polarizado como las críticas de Ruiz Miguel parecen sugerir. Del hecho de que los valores finales no puedan discutirse, sino meramente ser asumidos y compartidos, no se deduce que éstos no puedan proceder de distintas fuentes, de las que nuestras capacidades cognoscitivas y racionales no se hallarían ciertamente excluidas. En realidad, son muy pocas las teorías filosóficas que en la actualidad estarían dispuestas a afirmar una separación tan tajante entre *lo racional* y *lo emocional*; el ser humano se ha evidenciado como una amalgama de ambas cosas, que en ningún caso se muestran en estado puro.

Así pues, ¿qué debemos entender cuando leemos que *los valores finales se asumen*? Para empezar, debemos tener en cuenta que esta cuestión nos sitúa en un punto en el que nuestras múltiples capacidades como seres humanos -no sólo racionales, obviamente- se ven enfrentadas a la conciencia de su propio límite. Se trata de la elección final que apuesta por convicciones democráticas, por los valores últimos de la libertad y la igualdad, como fin político y moral, y, en esa medida, por la defensa del código de Derechos Humanos y libertades básicas del que venimos hablando. Se trata,

¹⁷⁷ Ruiz Miguel, A., *Id.*, p. 113.

en definitiva, de la opción que se encuentra al fondo de la incursión por nuestra parte en el tema de la democracia.

El apelar finalmente a los valores propios o que son fruto de una elección personal, y para los que por tanto no valen meramente argumentos de tipo racional, no significa caer en forma alguna de irracionalismo. Significa, más bien, ser consciente de los propios límites a los que, como ser humano, uno/a se encuentra irremediablemente enfrentado/a. Hace mucho tiempo que la frontera entre el relativismo y el escepticismo quedó clara; más aún, el término que Ruiz Miguel parecía necesitar era el de *falibilismo*. El enfoque bobbiano puede ciertamente ser reconocido como un intento falibilista de dar cuenta de lo político, en la medida en que, ni enmudece ante la imposibilidad de argumentar *ad infinitum*, ni trata de abarcar semejante empresa, lo cual, además, naturalmente, sería inútil.

Lo que Bobbio no hace, justamente, es pretender ir más allá de donde, como ser humano, le está permitido. Argumentar infinitamente, acerca de los valores últimos, como los de libertad e igualdad, que su teoría postula, en aras a dar con algo así como un fundamento absoluto de estas dos ideas, habría situado su postura cercana a aquella que Hilary Putnam denominaba como *el punto de vista del ojo de Dios*¹⁷⁸. Ello no significa caer en la irracionalidad, el escepticismo o el emotivismo, sino en el antidogmatismo y el antiabsolutismo característico de las tendencias falibilistas, dos vías, además, creemos, bastante fructíferas de cara a pensar lo político¹⁷⁹.

Esa conciencia de lo que puede hacerse y lo que no -donde la noción de posibilidad tiene un sentido estricto- no impide, obviamente, a la teoría de Bobbio, avanzar con pretensiones de validez universal; por ejemplo, en sus afanes democratizadores de la totalidad del mundo, y acerca de la necesidad de protección de

¹⁷⁸ Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. En ese mismo sentido, argumentando acerca del fundamento de unidad de un ordenamiento jurídico, Bobbio equipara la noción de *norma fundamental*, que da cuenta del mismo, con la existencia de los postulados en ciencia, cuya fundamentación carecería de sentido, ya que, para llevarla a cabo, habría que salirse del propio sistema (Bobbio, N., *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Turín, 1954 y 1956).

¹⁷⁹ Esta misma cuestión de la imposibilidad de traspasar las propias capacidades, se encuentra presente, no obstante, en muchos otros autores y autoras. Por ejemplo, lo afirma Ángeles Jiménez Perona, acerca de Karl Popper: “la teoría popperiana tiene en su raíz un decisionismo voluntarista, pues Popper mismo desde el principio reconoce que la decisión por la racionalidad es 'irracional'” (Jiménez Perona, Á., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 214).

esos valores normativos que representan los Derechos Humanos para el conjunto de la humanidad. Pero sí le impide, en principio, adoptar compromisos más substanciales y que habrían hecho peligrar el carácter antifundamentalista de su obra.

Podría sin embargo, asimismo, haber evitado la aparición de una idea que ya mencionamos y que creemos que en definitiva resulta innecesaria: la de la consideración de la democracia como “ideal-límite” -como vimos, de manera similar a lo que postulaba Chantal Mouffe¹⁸⁰. “¿Existe este hombre racional? El hombre racional es un ideal-límite. Justamente por esto la democracia es también un ideal-límite. (...) Un ideal-límite es por sí mismo, por definición, inalcanzable. Pueden existir históricamente mayores o menores aproximaciones a este ideal. Pero ningún ideal es de este mundo”¹⁸¹. ¿Por qué la democracia no debería pertenecer a este mundo? ¿Por qué no asumir, como se viene haciendo, que la perspectiva humana no puede ser la del *ojo de Dios*, sin renunciar por ello a la construcción de sistemas ciertamente justos y democráticos? La caracterización de la democracia como un ideal-límite, lejos de los propósitos declarados, es un punto de fuga que, inexplicablemente, amenazaría con hacer caer a la teoría de Bobbio en los peligros que meritoriamente trata de sortear, y que no son otros que los del idealismo o el esencialismo, en combinación posible y paradójica con los del relativismo o el inmanentismo acrítico.

En cualquier caso, y a pesar de estos deslices, pensamos que las críticas acerca del irracionalismo no se sostienen. La teoría de Bobbio argumenta con fuerza allí donde realmente puede hacerlo, y explicita sus compromisos o preferencias valorativas como una cuestión no susceptible de justificación, cuando ésta no es ya posible. La elección y el compromiso con la democracia, con los valores de la libertad y la igualdad como inspiradores y legitimadores de la defensa de los Derechos Humanos, constituyen una opción vital, humana -y no siempre consciente por completo-, y que se encuentra aquí, como en muchos otros momentos y lugares de la historia, a la base de la misma teoría o sistema que pretende dar cuenta de ellos; de este modo, la reflexión discurrirá en

¹⁸⁰ En la medida en que los valores de la libertad y la igualdad actuaban en su teoría como un horizonte o una mera condición de posibilidad (Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 139).

¹⁸¹ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. pp. 458 y s.

círculos no cerrados y en cualquier caso siempre dispuestos a enriquecer sus horizontes normativos.

El 'juego' entre democracia y deliberación

Pocas cosas, como ya hemos comentado, han pesado más en el panorama filosófico de este último siglo, que la ambivalencia permanente, de la que la mayoría de los autores y autoras son bien conscientes, entre esos dos extremos teóricos que observamos. El esencialismo, por un lado, sostenido mediante todo tipo de argumentos metafísicos, por diversas vías, como la religiosa o la iusnaturalista. Por otro, las corrientes inmanentistas y relativistas, en algunos casos hasta el punto del irracionalismo. En medio, se juega absolutamente todo lo que en filosofía y política puede jugarse.

Bobbio, como vemos, argumenta de forma visiblemente contraria a la carga dogmática y absolutista de las posturas sustancialistas. La noción misma de democracia conlleva una considerable cantidad de falibilismo, en la medida en que, como elaboración humana, está sujeta a los fallos y las contingencias de nuestro aquí y ahora. En principio, no hay forma de solucionar eso; si la democracia figura aún en nuestros imaginarios políticos y simbólicos como *el menor de los males* en política, es justamente porque la sabemos irremediablemente humana. Y a estas alturas, lógicamente, sabemos a qué atenernos; la confianza o la fe en nuestras capacidades, y en las de quienes nos rodean, tiene un límite bastante preciso. Aun así, es el menor de los males; si seguimos dispuestos y dispuestas a profundizar por la vía democrática en nuestras sociedades es porque sabemos que, en el fondo, merece la pena hacerlo. Muchos y muchas seguimos estremeciéndonos sólo de imaginar cuáles son las otras opciones.

Bobbio, al parecer, también lo hacía. Aún reconociendo que la democracia conlleva dudas, incertidumbre y bastantes problemas -“la incertidumbre (...) es un precio que se debe pagar por la comprobada superioridad del método democrático como

forma de crecimiento civil de una nación”¹⁸²-, la reflexión bobbiana no abandona la senda democrática, hasta el punto de subrayar el actual desafío de la misma, que, según Bobbio, tendría lugar en dos frentes distintos: el de la ampliación de la esfera de los Estados democráticos, por un lado, y, por otro, el de la democratización del sistema internacional en su conjunto¹⁸³. Esta última idea, en íntima conexión con su teoría del pacifismo jurídico como medio de consecución de la paz, se saldaba con la conclusión de la necesidad de contar con un tercer poder sobre las partes en conflicto; un poder imprescindible a la hora de deslegitimar conductas y prácticas injustas, como las que proceden de la violencia ilegítima de las guerras.

Ahora nos encontramos con la defensa de los Derechos Humanos. Como decíamos, no hablamos sino de principios normativos acerca del valor de los seres humanos, así como de su necesaria convivencia. Lo que está en juego, a la hora de enfrentar la labor de fundamentación y de protección del código de Derechos Humanos, no es sino la necesidad de una fuente normativa común, cuyos preceptos resulten vinculantes para el conjunto de la humanidad. En la medida en que la legitimación de nuestro código de Derechos tiene lugar por la vía democrática, además, el consenso debería servir como un arma poderosa para garantizar su aceptación y cumplimiento.

Antidogmatismo, por tanto, encontramos en Bobbio, en la medida en que las decisiones no se imponen a la mayoría desde fuera, sino que, por obra y gracia del procedimiento democrático, ven la luz precisamente gracias a esa mayoría. Además, si recordamos en qué se basaba la teoría mínima de la democracia que defiende Bobbio, es fácil percatarse del carácter de indeterminación que caracteriza a ese proceso de toma de decisiones comunes. Aunque algunos valores como los de la libertad o la igualdad son postulados como contenido necesario de las mismas -si éstas quieren ser democráticas- las medidas y elecciones finales son el impredecible resultado de la deliberación y la negociación colectiva.

Por otro lado, y aun sin perder de vista el empeño antidogmático y antiesencialista que caracteriza la reflexión política de Bobbio, subrayamos que toda su obra se halla recorrida por la presencia de un fuerte normativismo; lo cual, a estas

¹⁸² Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990, p. 47.

¹⁸³ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, ed. cit. p. 417.

alturas, no debe suponer ya ninguna sorpresa. Sería interesante, de todas formas, preguntarse si sería posible en alguna medida elaborar un sentido de lo político ajeno a toda clase de normatividad. En cualquier caso, la obra bobbiana aparece impregnada por un deseo explícito de mostrar la necesidad de contar con normas o principios imperativos, capaces de regir o gobernar la convivencia pacífica de los grupos y de los individuos. Sucede así, como decíamos, cuando señala la existencia de valores de fondo, que dotarían de sentido a los meros procedimientos democráticos; es así cuando postula la conveniencia de determinar ese *tercero ausente*; y es así también cuando subraya la centralidad del problema de la protección de los Derechos Humanos.

Al final del capítulo anterior repetíamos algunas ideas que ya habíamos comentado, para explicar la existencia de ese notable dualismo que encontramos en la obra de Bobbio. Apelábamos incluso al problema del relativismo, sobre el que ya habíamos reflexionado considerablemente. La existencia de ese hiato o abismo insalvable entre inmanencia y trascendencia, entre cambio y estabilidad, se ha evidenciado a estas alturas como un problema indudable en la reflexión filosófica de nuestro tiempo. La historia misma nos ha mostrado con crudeza la imposibilidad de desentendernos de la cuestión. Por eso encontramos en Bobbio, como en muchos otros de sus coetáneos y coetáneas, esa necesidad de compatibilizar ideas como las de ética y política, valores y normas, universalidad y pluralidad, libertad e igualdad, derecho y poder,...

Sin embargo, hasta aquí lo único que hemos hecho es señalar la presencia de esas paradojas; más aún, hemos quizás mostrado la imposibilidad de deshacernos de cualquiera de los términos que marcan el dualismo. Pero eso no resuelve la cuestión. Hemos de ser capaces de explicar por qué, como ya adelantamos, la existencia de las paradojas no problematiza la reflexión bobbiana hasta anularla sin remedio; cómo se las ingenia Bobbio para dar cuenta de todo esto sin permitir que su teoría degenere en conflictos irreductibles. Y es aquí donde la noción de *democracia* acude en nuestra ayuda; donde se muestra dónde residen realmente las virtualidades de la teoría democrática bobbiana.

Si la noción de democracia en Bobbio resulta en algún sentido idónea es en la medida en que permite dar cuenta y comprender las claves de este conflicto, que, por lo

demás, se halla presente en toda la teoría política contemporánea. Como síntesis perfecta, que ya señalamos, entre lo político y lo ético, entre la reflexión sobre medios y sobre fines, la democracia permite y respalda ese doble juego que también observábamos en Bobbio, entre la consideración de los aspectos empíricos o descriptivos de la realidad, de cara a su análisis realista y riguroso, y la atención a la necesidad de la posterior crítica normativa de la misma. Citábamos a Weber, y mencionábamos el doble movimiento, entre la consideración inmanente de los medios que debían ponerse para lograr determinados resultados, y la crítica normativa de los propios fines que se proponen, de acuerdo con principios éticos o morales previos. Adelantamos ya entonces que es precisamente el *juego* democrático lo que permite esa doble actuación, entre, por un lado, el sometimiento a reglas y valores previamente existentes, y la creación y defensa de nuevos valores y principios normativos.

“Dentro de la mutación histórica, el derecho representa aquello que detiene el movimiento, que lo canaliza y solidifica; en la variación de las acciones humanas representa la determinación de un orden”¹⁸⁴, dice Bobbio. Cambio y estabilidad, de nuevo, como esos dos extremos comprendidos y aunados por el desarrollo de la democracia. Para comprender cómo, merece la pena prestar atención a las siguientes palabras de Bobbio: “la legitimidad (...) representa el fin del círculo ascendente de los hechos a los valores y el principio del ciclo descendente de los valores a los hechos: es el fin de la historia ya hecha y a la vez el principio de la historia por hacer”¹⁸⁵. Si la democracia permite explicar ese juego de legitimaciones recíprocas entre poder y valores es precisamente porque en sí misma, tal y como al menos la concepción de Bobbio permite entender, incluye la idea de *deliberación*.

Nos hemos referido al elemento deliberativo en varias ocasiones, y tendremos ocasión de profundizar en el mismo en la segunda parte de este trabajo. Hace referencia a la existencia de un proceso dialógico como inherente al propio desarrollo de la idea de democracia. Bobbio ensalza esa virtualidad del diálogo, que, como hemos visto,

¹⁸⁴ Bobbio, N., “Sul formalismo giuridico”, en *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, N.S., I, 1958, pp. 977-998; “Sul positivismo giuridico”, en *Rivista di filosofia*, LII, 1961, pp. 14-34; “Giusnaturalismo e positivismo giuridico”, en *Rivista di diritto civile*, VIII, 1962; “Ancora sul positivismo giuridico”, en *Rivista di filosofia*, LIII, 1962 (citado por su traducción al castellano como Bobbio, N., *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2004, p. 33).

¹⁸⁵ Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990, p. 306.

caracterizaría específicamente a la democracia, y permite excluir de la misma el recurso a la violencia como modo de solucionar conflictos. Pensamos, por tanto, que la idea de deliberación se halla implícita en la reflexión política bobbiana, y que si el autor no explicita su compromiso con la misma de manera más directa es por el marcado carácter jurídico que impregna gran parte de sus textos, y que determina visiblemente el lenguaje utilizado. Pero la cuestión de la deliberación está ahí; gracias a ella podemos entender ese juego, nuevamente, entre reglas democráticas para la toma de decisiones -que son precisamente los procedimientos para la formación de la voluntad colectiva-, y valores democráticos de fondo, como los de la libertad y la igualdad, que siempre son susceptibles de sucesivas justificaciones y revalidaciones. Es por eso también por lo que es posible comprender el nexo entre democracia y liberalismo, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, y que se basa, fundamentalmente, en la posibilidad, por parte del sujeto político, de mantener el control del poder del que dependen, intrínsecamente, la determinación y la garantía de los principios liberales encarnados y cristalizados en el código de Derechos Humanos. Podemos asentir ante el hecho de que los Derechos Humanos actúen como condición previa de las reglas democráticas, al tiempo que entendemos que estas reglas revalidan y modifican en el tiempo los propios valores o principios que las condicionan.

No nos encontramos sino ante la existencia de un inmenso círculo, que no resulta nuevo en absoluto, y que en cierto sentido podría evidenciarse como la consecuencia más notable de ese dualismo teórico que se encuentra presente en la reflexión de Bobbio -y también en la de muchos otros y otras. Pensamos, sin embargo, que su carácter no es trágico. Comprenderemos por qué cuando examinemos la reflexión política de Seyla Benhabib.

Benhabib, cuyas reflexiones acerca de este tema resultarán del máximo interés a la hora de interpretar las posibilidades que la teoría de Bobbio ofrece –aunque quizás no de forma completamente provechosa-, hablará de esa circularidad entre normas y valores, que por lo demás ya habíamos calificado más arriba con el nombre de 'juego'¹⁸⁶.

¹⁸⁶ El propio Bobbio, en relación a esa defensa que ya examinamos de los derechos en sentido positivo, en contraposición a los naturales, añadirá: “el *juego* consiste en confirmar, garantizar, proteger, asegurar esos

En cualquier caso, esta idea de circularidad permite comprender por qué decíamos, por ejemplo, que los valores democráticos se encuentran tanto al principio como al final del sistema, así como la articulación de una teoría como la del *tercero ausente* con el elemento del diálogo democrático como ejercicio para la formación de la mayoría política. Deliberación y principios normativos dependen mutua y recíprocamente entre sí, de manera inevitable, y juntos dan cuenta de la posibilidad de hablar de enfoques democráticos, inclusivos, por una parte, y normativos, por otra¹⁸⁷.

En el fondo, es la idea de *universalidad*, como ya anunciamos y como veremos más adelante en profundidad, lo que está en juego y lo que determina gran parte de nuestro horizonte político reflexivo. Resulta interesante ver cómo, en este doble juego o movimiento entre cambio y estabilidad, entre inmanencia y trascendencia -en un sentido más filosófico-, entre innovación y tradición, en definitiva, el ejercicio democrático en realidad no se contenta con ninguno de los dos extremos. Ni asiente benévolutamente ante la proliferación de *diferencias* y particularidades específicas de los distintos grupos o agentes humanos, como veíamos en el caso de los enfoques multiculturales acríticos, porque -repetimos una vez más- sabe perfectamente que *no todo da igual*; ni apuesta por la reificación de unos determinados principios universales que imponer sobre la pluralidad de nuestras sociedades reales, como sucede en los sistemas liberales no democráticos, donde la tiranía de los mismos, en base a la idea de *naturaleza humana*, siembra el terreno de exclusiones e injusticias perfectamente legitimadas.

Ya hemos visto cómo Bobbio ensalza la existencia de los Derechos Humanos como valores propiamente universales para el conjunto de la humanidad. Ahí reside la afirmación de ese normativismo que, decimos, Bobbio no pierde de vista. Sin embargo, en la medida en que tampoco relega el potencial aportado por el ejercicio del poder político, en un sentido realista, pensamos que su propia concepción encaja en cierto

derechos fundamentales” (Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990, p. 17).

¹⁸⁷ Teniendo todo esto en cuenta, resultan también interesantes las palabras de Gregorio Peces-Barba: “moral y derecho se distinguen (...), pero no se separan y el punto de encuentro son los Derechos Humanos que se fundamentan en la ética como forma de realización histórica de la autonomía moral del hombre, posible por su inicial libertad de elección” (Peces-Barba, G., “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho”, en Muguerza, J. (et al.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 277).

sentido con aquélla que enuncian las siguientes palabras de Antonio Cassese, cuando, también en relación a los Derechos Humanos, habla de una “universalidad que (...) sigue siendo una meta no alejadísima, sino alcanzable a través de innumerables caminos, a veces tortuosos y ciertamente difíciles”, en la medida en que “gradualmente se ha creado un *restringido núcleo* de valores y criterios universalmente aceptados por todos los Estados”¹⁸⁸. La idea es similar a la que aparece en el segundo tipo de universalidad que postulamos más arriba, al comienzo de este capítulo: una en la que el propio concepto de universalidad sea algo construido desde abajo, a través del cruce y la contrastación entre las diferencias y las peculiaridades de los distintos seres humanos, y por tanto inclusiva en su base, y que proceda después por una vía ascendente, de cara a la posterior deslegitimación de las prácticas y creencias que aquéllos no deseen admitir; una idea de universalidad que coincide justamente con la que promueven y ensalzan las teorías de la democracia que, como la de Bobbio, señalan la necesidad del consenso como punto de partida de la misma. Se trata de algo que podremos examinar igualmente en teorías como las de Benhabib y también Habermas¹⁸⁹. Afirmará Bobbio, acerca del derecho: “el universalismo jurídico resurge hoy no ya como creencia en un eterno derecho natural, promulgado de una vez para siempre, sino como voluntad dirigida a constituir un *único derecho positivo*, que reúna todos los derechos positivos existentes, y que sea producto no de la naturaleza, sino de la historia, y que esté no en el origen del desarrollo social e histórico (como el derecho natural y el estado de naturaleza), sino en el fin”¹⁹⁰. De forma parecida, en otra obra, habla de la posibilidad de invertir los supuestos tradicionales del derecho natural, llegando igualmente a la naturaleza del ser humano: “pero será un punto de llegada”, matiza, “no un punto de partida”¹⁹¹. Lo importante además es comprender cómo, en la medida en que dichos resultados finales

¹⁸⁸ Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, ed. cit. pp. 76 y ss.

¹⁸⁹ Que en el mismo sentido declara que “una decisión mayoritaria sólo debe tomarse de forma que su contenido pueda considerarse el resultado racionalmente motivado, pero *fallible*, de una discusión acerca de lo que es correcto, *provisionalmente* cerrada por imponerle así la necesidad de decidir” (Habermas, J., *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (citado por su traducción al castellano como Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 601)).

¹⁹⁰ Bobbio, N., *Teoria generale del diritto*, ed. cit. pp. 255 y s.

¹⁹¹ Bobbio, N., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990, p. 98.

tendrán validez universal, serán susceptibles de ser aplicados o exigidos, si bien de manera falible y provisional, pero efectivamente, a todos los seres humanos.

Es un buen momento, además, para comprender finalmente cuáles son las virtualidades que este tipo de universalidad tiene en relación con cuestiones como la de la igualdad entre hombres y mujeres, que ya hemos tratado anteriormente. Éstas serán específicamente postuladas por Seyla Benhabib, y creemos además que bajo esta luz es posible enmarcar las críticas que, como ya examinamos, Chantal Mouffe dirige contra Bobbio. Una universalidad edificada desde la realidad del pluralismo de los propios agentes políticos, hasta la llegada por vía democrática a los principios o valores universales que éstos decidan darse a sí mismos, permite elaborar una crítica comprometida de las desigualdades y las injusticias que a día de hoy nuestras sociedades aún reservan para todas aquéllas y aquéllos que no encajan en el modelo o la esencia que se les destina. Es así en la medida en que se trata de una idea inclusiva e igualitaria en la que todas las y los participantes en el proceso democrático deben gozar de idénticos derechos y libertades, y en la que por lo tanto, tanto hombres como mujeres, de distintas razas, clases o culturas, verán, en principio, representadas en el diálogo las diferencias que les caracterizan. Todo lo contrario a las teorías liberales clásicas que, como veremos, Benhabib critica, en la medida en que su modelo de ciudadanía se basa en las simultáneas exclusiones que en su constitución genera. Por otro lado, este modelo de universalidad democrática permite deslegitimar, en una segunda fase del proceso, todas aquellas prácticas y normas que contravengan las conclusiones a las que, democráticamente, se haya llegado -y en virtud de esto podemos reconocer la reivindicación de la *igualdad* como una cuestión de Derechos Humanos. La identificación entre democracia y universalidad es posible sólo en la medida en que la universalidad se entienda precisamente al modo en que aquí lo estamos haciendo; de forma que, ni excluya por principio, ni tolere acriticamente.

Y es justamente a la idea de inclusividad, que debe ser garantizada en los sistemas democráticos, donde se dirigían las críticas que examinamos, por parte de Mouffe, contra la noción de individualidad desincardinada de Bobbio. Como ya reconocimos, éste no logra sustraer su reflexión de una gran ambigüedad acerca de este tema. Una posible vía de solución, creemos, habría podido proceder de una mayor

explicitación, en su teoría, de la noción de deliberación, que posiblemente no resulte todo lo clara que sería deseable, así como del análisis del sujeto político –como veremos, muy insuficiente. Se trata, por otro lado, de la falta de profundización que ya mencionábamos en el capítulo anterior, acerca de cuestiones de justicia que en los últimos años parecen haberse agravado ostensiblemente. Pensamos que la reflexión bobbiana bascula incesantemente entre los diversos polos de la reflexión política y filosófica contemporánea, sin desestimar posibilidades y representando en todo caso una magnífica tentativa de reconstrucción democrática para nuestras sociedades; sin embargo, existen en ella también algunas indeterminaciones e insuficiencias que hacen peligrar su validez, su utilidad y su justicia contemporáneas, y que debemos examinar en profundidad con el fin de tratar de darles respuesta. Creemos que las consecuencias positivamente críticas del universalismo democrático sí quedan firmemente asentadas, en cambio, en la teoría política de Seyla Benhabib; por esa razón será la misma lo que centre la segunda parte de nuestra investigación.

III

Intermezzo

Norberto Bobbio traza una teoría de la democracia con importantes ventajas históricas, en la medida en que su visión abarca prácticamente la totalidad del siglo XX. Fallecido en el año 2002, la filosofía de Bobbio da testimonio, como hemos visto, de los principales avatares mundiales, y particularmente europeos, de los últimos cien años.

Todo autor y toda autora se encuentra inserto/a en su propio horizonte espacio-temporal, sometido/a, de forma más o menos consciente, a las idiosincrasias de su época. Filosóficamente, Norberto Bobbio experimentó la caída del comunismo y la necesidad de reajustes teóricos que la teoría marxista, en consecuencia, hubo de llevar a cabo. Como hemos visto, gran parte del valor de la teoría política bobbiana reside precisamente en el equilibrado intento de hacer convivir en armonía las tradiciones del liberalismo y del socialismo. Ni liberalismo ni socialismo son, en sí mismos, necesariamente democráticos; la noción de democracia se sitúa en un espacio distinto, como aquello que, justamente, debe ser salvado de la quema. Bobbio entendió que, después de lo vivido, la única vía posible para el socialismo era la democrática. Y, también, que dicha democracia no podía ya ser entendida al margen de las contribuciones del liberalismo político. O la democracia era liberal o no era nada. De este modo, el intento de hacer casar liberalismo y socialismo se convierte en el de conseguir fundar una teoría de la democracia liberal que no renuncie a su carácter radical.

En realidad, este tipo de intentos no son una invención de Bobbio. Lo hemos visto en el capítulo 4 de la primera parte, cuando nos referíamos a las distintas formas en las que se ha llevado a cabo, históricamente, esta búsqueda de terceras vías.

Es interesante no olvidar algo que ya se ha mencionado. La democracia no nace de los árboles. Es decir, no constituye un hecho biológico o natural con el que los seres humanos nos hayamos topado sin quererlo. La democracia es un invento, una creación histórica que lleva íntimamente impreso el sello de las mujeres y los hombres que la fundan, la protegen y la mantienen.

Ya han sido ofrecidos diversos ejemplos de los perniciosos y sangrientos modos en los que la democracia ha sido desafiada en el último siglo. Para el pensamiento de

izquierdas, como el marxista, esta constatación, casi a finales del siglo, supuso la pérdida de todas las certezas teóricas. Era imprescindible buscar la manera de fundar nuevas certidumbres democráticas para sobrevivir.

La democracia se basa, precisamente, en el incansable ejercicio de ser fundada, una y otra vez. Está claro que los equilibrios teóricos pueden ser más o menos inestables, pero son justamente lo que la mantienen viva. Norberto Bobbio elabora su propia teoría como contribución a ese ejercicio de redefinición de la democracia.

En los capítulos precedentes, no obstante, han sido ya señaladas algunas cuestiones que, pensamos, ponen en evidencia ciertas fallas o puntos ciegos de la teoría bobbiana. Algunas de ellas deben ser comprendidas en el contexto histórico y temporal del autor; sin embargo, esto no significa que su relevancia no plantee problemas verdaderos a la consistencia de su teoría.

Es nuestra labor, a continuación, profundizar en esos problemas que, pensamos, plantea la teoría bobbiana. De este modo lograremos comprender algunos de los retos y de las reflexiones que el concepto y la práctica democráticas aportan en nuestros días.

El problema del sujeto político: ciudadanía y pluralismo

El primero de estos puntos ciegos ha sido señalado en el capítulo 3, a propósito de la polémica sobre la cuestión del procedimentalismo. Como comentábamos más arriba, el problema del procedimentalismo no sólo versa acerca de la definición de los procedimientos o reglas que caracterizan el ejercicio democrático. Su solución conlleva numerosas implicaciones acerca de la concepción sobre lo político y sus agentes.

Recordemos que Bobbio aporta, en diversos lugares de su obra, una definición de democracia en sentido mínimo, como “el conjunto de reglas de procedimiento para la formación de decisiones colectivas, en las cuales está prevista y facilitada la participación más amplia posible de los interesados”¹⁹². Bobbio habla de auténticos *procedimientos universales* para la toma de decisiones. Con el fin de ilustrar mejor esta concepción, en el capítulo 3 recurrimos a explicar algunos puntos de las teorías de Hans

¹⁹² Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, ed. cit. p. 12.

Kelsen y de Alf Ross, dos autores con los que Bobbio mantiene una afinidad explícita y declarada por él mismo.

Kelsen afirma que una definición puramente procedimental de los sistemas democráticos, en la que sea posible aislar una serie de reglas formales sin entrar en cuestiones de contenido, favorece el establecimiento de un cierto relativismo¹⁹³. Si la democracia radica en la aplicación sistemática de un método o procedimiento para la toma de decisiones, las cuestiones relativas al contenido efectivo de esas decisiones prácticas, políticas, permanece indeterminada. No hay forma de prever cuál será la materia de las decisiones colectivas; en principio al menos, las reglas no parecen capaces de fijar criterios de legitimidad respecto de dicho contenido ulterior, más allá de aquellos que marcan sus condiciones de emergencia.

Para Friedrich A. Hayek¹⁹⁴, uno de los máximos exponentes de este procedimentalismo, sólo de este modo se evitan los excesos de una democracia que, en la actualidad, no parece conocer límites y amenaza con invadir y someter cada parcela de la sociedad -pública o privada- a la decisión de la mayoría.

Una de esas grandes implicaciones de las teorías procedimentales de la democracia es la distinción que se establece entre las reglas o normas de actuación y los valores –más o menos sustantivos- que permanecen en el fondo de esa actuación. Según los modelos más extremos de procedimentalismo, la cuestión de los valores quedaría en suspenso. No hay valor alguno que predicar en relación a la democracia, y es esa ausencia de criterios normativos intrínsecos a la misma lo que garantiza la indeterminación de su contenido. Hayek, por ejemplo, postula la necesidad de mantener lo político alejado de cualquier consideración de índole moral o ética.

Cuando examinábamos estas cuestiones comentábamos cómo, en el caso de Kelsen y de Ross, la negación de los valores, en un determinado punto de la teoría, no evitaba que estos surgieran en otros momentos. Así sucedía con el problema del paso de la consideración de la libertad negativa –puramente definicional- a la libertad positiva, en el caso de Kelsen, o con la igualdad como valor de la democracia, en la teoría de

¹⁹³ Cfr. Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945.

¹⁹⁴ Cfr. Hayek, F. A., *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 1978.

Ross¹⁹⁵. En uno y otro caso encontrábamos la presencia de valores intrínsecamente asociados a la democracia en un nivel u otro de la teoría.

También, afirmábamos, Bobbio introduce la cuestión de los valores, de forma manifiesta, en distintos lugares de su obra: “los valores últimos (...) en los que se inspira la democracia, a partir de los cuales distinguimos los gobiernos democráticos de los que no lo son, son la libertad y la igualdad”¹⁹⁶. De este modo, el enfoque procedimental de Bobbio no incurre en los excesos de una teoría como, por ejemplo, la de Hayek.

Sin embargo, nos preguntábamos, ¿se encuentran los valores realmente fuera del neoliberalismo de Hayek y otros/as? ¿Esconden este tipo de teorías algún compromiso más sustantivo de lo que en principio prometen?

Examinar esta cuestión nos ayudará a formular cuál es el primer escollo que observamos en la teoría de Norberto Bobbio. Para ello, nos serviremos nuevamente de la reflexión política y filosófica de Chantal Mouffe, que elabora una crítica convincente de los modelos liberales desde la perspectiva de una democracia radical en busca de nuevos criterios de validez.

Mouffe también se inscribe, por lo tanto, en ese intento de refundar la ideología de la izquierda tras la quiebra del comunismo real. Ya hemos examinado cómo trata de revalidar el socialismo dentro de la estela de las democracias liberales, algo que une su proyecto con el del propio Bobbio. Sin embargo, Mouffe afirma que existe una divergencia radical entre la tradición liberal y la tradición democrática, y que “nunca es posible lograr una resolución o un equilibrio final entre esas dos lógicas en conflicto, y sólo pueden existir negociaciones temporales, pragmáticas, inestables y precarias de la tensión que se da entre ellas”¹⁹⁷. Ella se referirá a esto con el nombre, justamente, de *paradoja democrática*, que da título a una de sus obras. Lo importante es que Mouffe se afirma plenamente consciente del carácter irresoluble de la misma.

Mouffe elabora una crítica del procedimentalismo propio de los modelos liberales que puede aplicarse, por lo menos tangencialmente, al caso de Bobbio. En la

¹⁹⁵ Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945 y Ross, A., *Why Democracy?*, Harvard, Harvard University Press, 1952.

¹⁹⁶ Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999, ed. cit. p. 455.

¹⁹⁷ Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, ed. cit. p. 61.

medida en que ese carácter paradójico es irreductible, el fin de la política no puede ser alcanzar un consenso racional¹⁹⁸. Toda forma de consenso, toda fijación de una voluntad general, por precaria y contingente que sea, genera exclusiones. La política se caracteriza por la presencia de un antagonismo ineliminable, que sólo podemos aspirar a convertir en agonismo, lo que lleva a transformar una relación entre enemigos/as en una relación entre adversarios/as que sí comparten un espacio simbólico común.

La búsqueda obsesiva de procedimientos racionales para la toma de decisiones sólo evidencia, en opinión de Mouffe, el empeño por eliminar el antagonismo de la política, lo que se salda con la simultánea desaparición del pluralismo de la esfera pública –limitándolo a la privada-. Esto ha tenido lugar de diversas maneras, fundamentalmente en la medida en que se han trazado ciertas distinciones –como aquella entre lo público y lo privado- o algunas restricciones –el ideal de imparcialidad, por ejemplo-, destinadas, justamente, a conservar lo político como el ámbito en el que debe poder alcanzarse ese consenso racional que es expresión del bien común¹⁹⁹.

Ética y política no pueden coincidir en perfecta armonía, reivindicará Mouffe. Si lo hicieran, pagaríamos el precio del pluralismo, inherente a cualquier sistema que se pretenda democrático.

En realidad, como podremos ver más adelante, la eliminación del conflicto que pretende desterrar el universo de los valores fuera de la política trata de hacer pasar por neutral aquello que sólo es expresión de una determinada ideología; también, en el caso de la ideología liberal, compuesta de una serie de compromisos particulares. Mouffe emplea la palabra ‘hegemonía’ para referirse al tipo de articulaciones contingentes en las que se juega lo político: “esta relación, por la que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una *relación hegemónica*”²⁰⁰. Para hacer frente a la derrota ideológica de la izquierda, en términos de final del conflicto –el final de la

¹⁹⁸ “A saber, un consenso que no esté basado en ninguna forma de exclusión” (Mouffe, Ch., *Id.*, p. 48).

¹⁹⁹ Más adelante examinaremos la crítica, en este mismo sentido, que elabora Seyla Benhabib de las teorías de Jürgen Habermas.

²⁰⁰ Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 (citado por su traducción al castellano como Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 13).

distinción entre izquierda y derecha, por ejemplo-, por parte del neoliberalismo, Mouffe, por cierto, propone la reintroducción de la lucha por la igualdad en los programas de la izquierda; esto es, una vuelta a hablar de los valores.

Las críticas de Mouffe contra Bobbio, que ya hemos tocado en el capítulo 3, tienen mucho que ver con esta cuestión del pluralismo político, condición de las democracias modernas. A pesar de que Bobbio no excluye, en realidad, los valores de su constelación política, su énfasis en la cuestión de los procedimientos lleva a Mouffe a criticar algunas de sus concepciones. En concreto, lo hará a su noción de sujeto político, entendido como individuo, y por lo tanto a su concepción de la ciudadanía.

Dice Mouffe: “No se trata de romper con la ideología liberal democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo”²⁰¹. La crítica de Mouffe a la teoría política de Bobbio se dirige fundamentalmente a la articulación del individualismo en la obra bobbiana, un escollo para que el pluralismo tenga verdadera cabida en la misma. De hecho, la articulación entre pluralismo e individualismo es el eje en torno al cual la reconstrucción democrática de Mouffe justifica las aportaciones del socialismo.

Bobbio propone la existencia de un nuevo contrato social, capaz de aunar la conquista de los Derechos Humanos con la justicia social. Sin embargo, dirá Mouffe, este contrato se basa en la noción de individuo que ya se encontrara presente en el liberalismo clásico. Ya hemos insistido en la centralidad que le concede Bobbio a la cuestión del individuo; éste es el punto de partida, tanto del liberalismo como de la democracia.

Mouffe no deja de reconocer la importancia del individualismo. Sin embargo, considera que la concepción actual del mismo, en teorías como la que propone Bobbio, supone un obstáculo a derribar si se pretende teorizar adecuadamente el pluralismo dentro de las mismas. En concreto, ya lo mencionamos, Mouffe arremete contra el yo

²⁰¹ Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Id.*, p. 222.

sin trabas, monádico, herencia de la Ilustración, que postula la identidad humana aislando al sujeto político de sus condiciones de existencia, de sus fines y acciones²⁰².

Seyla Benhabib ofrece una interesante descripción de este sujeto político de las concepciones liberales clásicas. Lo veremos con detenimiento más adelante. Coincide con Chantal Mouffe en la negativa a aceptar una identidad puramente definicional del mismo, que haga abstracción de sus particularidades y diferencias. Para Mouffe, lo individual aparecería “constituido por un conjunto de ‘posiciones subjetivas’, inscritas en una multiplicidad de relaciones sociales, miembros de diversas comunidades y participantes en una pluralidad de formas colectivas de identificación”²⁰³. Mouffe esbozará una crítica radical de la idea de universalidad, y lo hará apoyándose en esta concepción del sujeto político como cadena de equivalencias democráticas entre las identidades de los/as agentes sociales, equivalencias que se subvierten unas a otras en un juego de delimitación constante del ‘nosotros/as’ frente al ‘ellos/as’.

Lo anterior es muy relevante, porque le permite a Mouffe lanzar su crítica contra la noción de ciudadanía implícita en los textos de Bobbio. Esta resultaría excluyente en tanto que silenciaría la existencia de una amplia gama de sujetos no recogidos en su definición. Para explicar su propia noción de ciudadanía, Mouffe recurre al concepto de ‘juego de lenguaje’ del segundo Wittgenstein, y así habla de la “lealtad a un conjunto de reglas y de prácticas que construyen un juego de lenguaje específico, el lenguaje de la ciudadanía democrática moderna”²⁰⁴.

En sus intentos de reconstrucción o, a veces, de prescripción, sobre lo que las democracias son o deban ser, las teorías de la democracia se formulan tres preguntas distintas. Hemos hecho referencia a todas ellas.

La pregunta por el *cómo* define el ámbito de las reglas o procedimientos democráticos. Las teorías que se centran en esta cuestión priorizan los aspectos formales

²⁰² Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, ed. cit. p. 109.

²⁰³ Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 136.

²⁰⁴ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 139. En otro texto dirá: “La utilización de términos generales debe por tanto considerarse como una ‘práctica’ o una ‘costumbre’ intersubjetiva que no difiere demasiado de juegos como el ajedrez o el tenis” (Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, ed. cit. p. 86).

sobre los sustantivos o de contenido, de modo que dan lugar a modelos presuntamente relativistas²⁰⁵. Hemos examinado el ejemplo que ofrece la teoría de Hans Kelsen.

Una segunda pregunta hace referencia al *qué*, entendiendo que ese *qué* constituye el conjunto de medidas, decisiones y fines que se adoptan en un sistema democrático, y que articulan los fines del mismo. Se trata de algo sustancial, en contraposición al carácter procedimental de la cuestión anterior. Es aquí donde se ubicarían los valores, que se destilan de los movimientos efectuados. Algunos ejemplos de enfoques más sustancialistas, en este sentido, podrían encontrarse en ciertos modelos marxistas y de democracia radical.

Finalmente, existe una tercera cuestión, consistente en el *quién* de los sistemas democráticos. Se trata de la pregunta que define al sujeto democrático, y por tanto, la cuestión de la ciudadanía. Quién sea o deje de ser ciudadano/a en un sistema democrático constituye una cuestión de la máxima importancia. Sin embargo, en sentido cronológico, esta es seguramente la última de las cuestiones en adquirir relevancia. Mientras que la mayor parte de reconstrucciones teóricas del siglo XX hacen referencia, de un modo u otro, a la polémica entre las dos primeras preguntas, no ha sido hasta las últimas décadas del siglo cuando la centralidad del tema del sujeto político ha sido puesta de manifiesto en toda su extensión. De ello ofrecen buenos ejemplos modelos como los feministas, los que proceden de la lucha por los derechos civiles o por la visibilidad lésbica, gay, transexual y bisexual (LGTB); en todos ellos hay una preocupación creciente, no sólo por las cuestiones de redistribución –de recursos, de derechos, etc-, sino por las de reconocimiento.

Posteriormente retornaremos a ello. Por ahora, debemos indicar tan sólo que la reivindicación del reconocimiento pone en jaque cuestiones como las de identidad, diferencia, grupo, etc. En el fondo, se evidencia un esfuerzo por esclarecer la cuestión del sujeto político: ¿quién es sujeto político en nuestras democracias actuales?, ¿quiénes no cuentan como sujetos?

²⁰⁵ Este relativismo pretendido, sin embargo, no evitaba la inclusión, aunque sea por la puerta trasera, de contenidos o valores sustanciales, tal y como veíamos que sucede en el caso de Hayek, que, afirmando el carácter puramente procedimental de la democracia y negando las implicaciones éticas o morales de la misma, enarbola un fuerte dogmatismo en otros puntos de su teoría.

El problema es que en los textos de Bobbio, justamente, como ya mencionamos, no encontramos ningún análisis del sujeto político. Bobbio no incluye referencias explícitas al mismo, a sus criterios de formación –en tanto que sujeto colectivo- o a sus características específicas. Es cierto que el procedimentalismo en Bobbio es relativo, pues sus textos insisten con frecuencia en la existencia de los valores. Sin embargo, la cuestión del sujeto se desdibuja cuando Bobbio afirma que las reglas o procedimientos del juego establecen, no sólo la forma en que las decisiones colectivas deban ser tomadas, sino también quién es el sujeto político que decide. Quién sea realmente, o deje de ser, es una cuestión que permanece sin respuesta²⁰⁶.

El no contar con este tipo de análisis obedece, probablemente, al hecho de que Bobbio no consideró que fuera necesario formularlo. Las prioridades políticas del momento, como dijimos, iban, aparentemente, en otra dirección. Pero eso no significa que esta ausencia no represente un auténtico punto débil para la validez actual de su teoría. Como veremos, la falta de tematización del sujeto político es el desestabilizador de muchas importantes teorías políticas. La cuestión del *quién* de la democracia no puede flotar como un espectro sobre el imaginario político; siempre existen razones inconfesadas para explicitar algo y también para no hacerlo, y para que, en tal caso, la inercia de la historia se imponga y sigan perdiendo quienes siempre lo han hecho.

El problema entre igualdad y diferencia

Chantal Mouffe critica los modelos de socialdemocracia tradicional porque, como sucede en el caso de Bobbio, adolecen de una comprensión inadecuada de las formas de subordinación cuyas causas no son económicas²⁰⁷. Lo que esta crítica, en realidad, pone en evidencia, es el surgimiento, a partir de las últimas décadas del siglo XX, de toda una nueva constelación de preocupaciones políticas que se alejan

²⁰⁶ Cfr. Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990. Aunque Bobbio menciona el principio de sufragio universal como una de las primeras reglas democráticas, no va más allá de su afirmación, y, además de concederle prioridad a la cuestión de los procedimientos sobre la de los sujetos políticos, las referencias a la *materia* de los sujetos de dicho sufragio nunca aparecen de forma explícita.

²⁰⁷ Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, ed. cit. p. 134.

considerablemente de las cuestiones clásicas a las que hacía frente el pensamiento socialista. Nancy Fraser se refiere a ello con el nombre de “la condición postsocialista”, definiéndolo como “un estado de ánimo escéptico o un conjunto de sentimientos que marca la situación en la que se encuentra la izquierda después de 1989”²⁰⁸.

Cronológicamente, este momento coincide con la implosión de la llamada *postmodernidad*. Más adelante volveremos sobre este término, así como sobre sus repercusiones políticas. Sin embargo, debemos señalar que es en el contexto del debate postmoderno cuando, paralelamente al triunfo de la sospecha generalizada hacia la herencia ilustrada, adquiere fuerza la reivindicación de la noción de *diferencia*. Fraser analiza este cambio en “la gramática de las exigencias políticas”: “las exigencias de reconocimiento de la diferencia de un grupo han adquirido considerable importancia en épocas recientes, llegando incluso a opacar las exigencias de igualdad social”²⁰⁹. Ella realizará un análisis de la justicia en términos bidimensionales que engloben tanto las cuestiones de redistribución como las de reconocimiento. Pero, en cualquier caso, lo que interesa subrayar es el carácter central que adquieren categorías como ‘reconocimiento’, ‘diferencia’ e ‘identidad’.

A ello responde el análisis de las formas de subordinación no económica –o no exclusiva ni prioritariamente relacionadas con la clase- que demanda Mouffe. Subordinación basada en categorías que no van a cobrar relevancia sino muy recientemente, como pueden ser la raza, la cultura, la orientación sexual o, también, el género. La reflexión sobre todas ellas no puede tener lugar ya en los términos de lucha de clases; existen formas específicas de opresión que no están relacionadas con lo económico, sino, quizás, con la invisibilidad, la falta de poder y la heteronomía. A todo ello se le ha puesto el rótulo de ‘luchas por el reconocimiento’.

Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de reconocimiento?
¿Reconocimiento de qué?

En su libro *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Asunción Oliva Portolés explica cómo tuvo lugar el ejercicio de

²⁰⁸ Fraser, N., *Justice Interruptus. Critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*, London, Routledge, 1997 (citado por su traducción al castellano como Fraser, N., *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, p. 3).

²⁰⁹ Fraser, N., *Id.*, p. 5.

cuestionamiento del yo de la Modernidad, y la descomposición de éste en nuevas categorías en las que la fragmentariedad, la parcialidad y la precariedad hacen acto de aparición²¹⁰. Los autores y las autoras postmodernas se las han tenido que ingeniar para lidiar con el problema de la subjetividad y han dado con diversas figuraciones para hacer frente al mismo. El resultado no ha sido el mismo en todos los casos, y la identidad de ese sujeto filosófico y político ha variado enormemente de unos a otros. En cualquier caso, es esa categoría de ‘identidad’ la que se encuentra en la base de las demandas de reconocimiento.

Desde el feminismo se ha desarrollado –y aún se desarrolla- un enorme esfuerzo por esclarecer la cuestión del sujeto político. Cuando Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo* (1949), se preguntaba “¿qué es una mujer?” estaba adelantando incluso algunos de los rasgos de un debate que cobraría relevancia algunas décadas más tarde; pero que, en el fondo, estuvo ahí desde el comienzo del movimiento. Se trata de averiguar quién opera como sujeto de las demandas y las reivindicaciones, y quién no. La relación entre reconocimiento e identidad manifiesta el hecho de que no todas esas demandas se centran en cuestiones de desigualdad económica; algunas consisten en demandas de reconocimiento de la propia existencia social, política o cultural.

Quién cuenta como sujeto de lucha, quién tiene legitimidad para alzar la voz y formular demandas de derechos es justamente la cuestión que ponen en liza movimientos sociales como el feminista, que, sobre todo en las últimas décadas, centran muchas de sus polémicas teóricas en esta delimitación de su sujeto.

Sin embargo, como decíamos, Norberto Bobbio no elabora análisis alguno de la categoría de sujeto político²¹¹. La falta de este análisis en la teoría de Bobbio no sólo es responsable de la inscripción de la misma en el tipo de individualismo que hemos visto que le reprocha Mouffe, sino que también impide el poder usarla para muchos de los debates que actualmente tienen más relevancia. La ausencia de una explicitación del sujeto político, en términos de raza, género, orientación sexual, etc. hace pensar que los

²¹⁰ Oliva Portolés, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.

²¹¹ Es importante percatarse de que cuando hablamos del mismo no nos referimos meramente a una categoría teórica, sino que su determinación tiene repercusiones prácticas muy amplias.

atributos del mismo son aquellos que, invariablemente, han caracterizado al ciudadano moderno.

El silencio sobre la cuestión del reconocimiento y las polémicas sobre la subjetividad va a ser responsable de la falta de profundidad en el análisis que lleva a cabo Bobbio acerca de las nociones de igualdad y diferencia. Tratando de hacer a ambas compatibles entre sí, afirma que “los hombres y las mujeres son entre sí tan iguales como diferentes”²¹². Pero no se hace eco de la importancia que estos dos conceptos tienen para la teoría política contemporánea, y mucho menos de las consecuencias que su carácter paradójico encierra para las reivindicaciones del movimiento feminista.

La paradoja entre igualdad y diferencia se constata siempre que, como seres humanos insertos en un universo plural y cambiante como el nuestro, la defensa de un valor propiamente democrático como es el de la igualdad se ve enfrentado a la realidad de las muchas diferencias sociales, culturales, religiosas, sexuales, etc. que nos rodean. Averiguar cuáles de esas diferencias suponen un desafío aceptable para la igualdad que deseamos preservar y cuáles son incompatibles con la misma constituye un ejercicio al que nuestras democracias se encuentran expuestas una y otra vez. En realidad, esta paradoja no es sino uno de los problemas a los que hemos de esforzarnos en dar respuesta, si no de una vez por todas, sí de manera falible, temporal y, consecuentemente, continua. Pero la cita de Bobbio no ofrece ninguna pista sobre modo alguno de resolución de ese conflicto: ¿en qué somos iguales hombres y mujeres?, ¿en qué somos diferentes? ¿No es verdad que el conflicto entre diferencias e igualdades permanece sin respuesta? Aún más, Bobbio ni siquiera tematiza el conflicto; pasa por encima del mismo y no se hace cargo de la importancia de estos conceptos ni de la gravedad de una cuestión –la de la falta de igualdad entre mujeres y hombres– que, hay que decirlo, cuando Bobbio inicia su andadura intelectual ya llevaba varios siglos formulada.

La falta de profundización de Bobbio en el tema de la igualdad y sus paradojas se observa, también, en sus afirmaciones sobre la idea de ‘discriminación’, que él sólo reconoce cuando la diferencia fáctica se convierte en sometimiento o en exterminio,

²¹² Bobbio, N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, ed. cit. p. 193.

pero no en la mera superioridad de un miembro sobre otro²¹³. Si Bobbio hubiera tenido en cuenta algunos análisis y categorías elaboradas por el feminismo no habría podido obviar la existencia de muchas situaciones de discriminación revestidas de un carácter positivo, amable e incluso democrático.

Al margen de Bobbio, la crítica a la noción moderna de sujeto político, como decíamos, ha tenido lugar de diversas maneras. Se ha puesto de manifiesto un intento por mostrar el subtexto de género, raza, etc., del mismo, responsable de la exclusión de una buena porción de seres humanos de la noción de ciudadanía. Así es como han ido cobrando relevancia las identidades basadas en la raza, el género, la cultura... Se trata, en realidad, de formas de *alteridad*, contrapuestas a la noción moderna de *identidad* moral y política, y que por lo tanto suponen un desafío para la misma. Las conceptualizaciones sobre *lo Mismo* y *lo Otro* aparecen magníficamente desarrolladas en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, donde la autora afirma: “la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí”. Y añade, más adelante: “el sujeto sólo se afirma cuando se opone: pretende enunciarse como esencia y convertir al otro en inesencial, en objeto”. Lo característico de *algunos* tipos de relación, como las existentes entre los sexos, es que uno de los polos –el femenino- es (hetero)designado como Alteridad absoluta²¹⁴.

Pues bien, en esta transformación de la gramática de las exigencias políticas de la que hablaba Nancy Fraser lo que se constata es la aparición de la categoría de alteridad en la superficie del discurso. Por eso tiene sentido la reivindicación de reconocimiento por parte de todos aquellos sujetos que tradicionalmente no lo habían sido: las mujeres, las personas de color, etc. La defensa a ultranza, en algunos casos, de *lo diferente (lo otro)* hace referencia a esta necesidad de reconocimiento de los grupos basada en rasgos que, como el género, la raza y la cultura, habían estado históricamente excluidos del discurso político.

²¹³ Bobbio, N., *Ibid.*

²¹⁴ Beauvoir, S. de, *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949, Vol. I (citado por su traducción al castellano como Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2002, Vol. I, pp. 51 y ss.).

Sin embargo, las reivindicaciones de identidad plantean, a su vez, muchos problemas. La crítica al sujeto de la Modernidad puede permitir la introducción de criterios de mayor inclusividad social y política, y así ha sucedido en muchos casos. Sin embargo, la reivindicación extrema y esencialista de formas de identidad se convierte en generadora de nuevas formas de exclusión, incluso dentro de los propios grupos que reclaman su existencia. Esto es fácil de ver en el caso de las diferencias culturales; aunque la reivindicación de la visibilidad y el respeto de la diversidad cultural puede aportar mayores dosis de justicia y por tanto contribuir a ensanchar las democracias existentes, la defensa de *la diferencia cultural*, en cuanto mera diferencia cultural, puede dar lugar a algunas situaciones de flagrante injusticia para muchos seres humanos.

Los debates y las polémicas multiculturales que nos rodean ofrecen buenos ejemplos del tipo de tiranía provocada por un culto demasiado riguroso a las identidades basadas en la cultura. Son algunos de los casos que mejor sirven para ilustrar lo que sucede cuando se erigen dogmas como el de ‘cultura’, capaces de legitimar creencias y prácticas más o menos incompatibles con los sistemas democráticos, y ajenos a toda posibilidad de discusión y por tanto a lo político.

Toda esta polémica tiene su correlato en el interior de los debates feministas. Aunque las demandas de reconocimiento, visibilidad y poder por parte de las mujeres encuentran muy buenas razones –y razones democráticas- para seguir avanzando a buen paso, la defensa de formas esencialistas de identidad amenaza con solidificar y perpetuar muchas de las injusticias y desigualdades contra las que el feminismo históricamente se ha movilizado. Por otro lado, aunque en principio la crítica a los ideales ilustrados sea bienvenida, todavía es motivo de discusión si el feminismo como práctica emancipatoria puede sobrevivir a la deconstrucción radical de su sujeto político. El debate sobre la deconstrucción de la categoría de identidad, dentro del feminismo, muestra una de las paradojas fundamentales de la teoría política de nuestro tiempo²¹⁵. Esta paradoja se expresa en la polémica, sobre la que más adelante

²¹⁵ Así lo enuncia Oliva Portolés: “Aquí reside el dilema para el feminismo: ¿cómo podemos fundamentar una política feminista que deconstruya el sujeto femenino?” (Oliva Portolés, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2009, p. 80).

volveremos, entre Seyla Benhabib y Judith Butler, y en la que también intervinieron Nancy Fraser y Drucilla Cornell²¹⁶; por ejemplo cuando Butler afirma que “las categorías de identidad no son nunca meramente descriptivas, sino siempre normativas y, como tales, excluyentes”²¹⁷, y cuando Benhabib, por su parte, se interroga sobre cómo “el proyecto de emancipación femenina podría ser siquiera pensado sin un principio regulativo de agencia, autonomía e identidad”²¹⁸.

En realidad, toda esta cuestión, centrada en el sujeto político, no ejemplifica a la perfección sino una polémica mucho más amplia y antigua, que tiene en su núcleo la reflexión sobre la noción de *universalidad*. Cuando hablábamos de la cuestión del procedimentalismo, en Norberto Bobbio, nos referíamos a la postulación de procedimientos universales capaces de dar cuenta del ejercicio democrático de toma de decisiones. Cuando discutíamos el peso de los valores en las teorías de la democracia apelábamos a instancias capaces de legitimar y validar esos mismos procedimientos. La explicación de la noción de ciudadanía, por parte de Chantal Mouffe, va acompañada de una crítica de la idea de universalidad por sus supuestas implicaciones esencialistas a la hora de dar cuenta del sujeto político.

A lo largo de toda la reflexión sobre la teoría de la democracia bobbiana hemos mencionado cómo el problema del relativismo actúa como acicate de la filosofía política –entre otras- de todo el siglo XX. Hemos observado cómo, por ejemplo, la quiebra moral que originaron los terribles hechos del Holocausto, la Segunda Guerra Mundial, etc. propiciaron nuevas vueltas de tuerca epistémicas a la hora de criticar y fundar certezas políticas. Hablábamos del terror al *horror vacui*, de la necesidad de formas de racionalidad no esencialista, de la huida de los dogmas y los fundamentos ilustrados... La polémica sobre la noción de sujeto filosófico y político, que se encuentra a la base de la cuestión de la ciudadanía, ilustra bien todo este conflicto entre la imposibilidad de fundar certezas como las que en algún momento imperaron y la necesidad, pese a todo ello, de contar con razones y asideros capaces de validar prácticas y discursos.

²¹⁶ Polémica publicada en el volumen Benhabib, S. (et. al.), *Feminist Contentions*, New York, Routledge, 1995.

²¹⁷ Benhabib, S. (et al.), *Id.*, p. 50 (las traducciones de esta obra, en adelante, son mías).

²¹⁸ Benhabib, S. (et al.), *Id.*, p. 41.

El problema de la universalidad será, justamente, el del esencialismo. En filosofía y en política. Cuando hablábamos de cómo la democracia es una invención humana que debe ser redefinida y revalidada continuamente, poníamos en juego la capacidad de dar con criterios de legitimidad falibles, precarios y revisables. Lo hemos visto en la defensa que realiza Norberto Bobbio del código de Derechos Humanos, y lo veremos en la teoría crítica de Seyla Benhabib.

El problema de la deliberación democrática

En el último capítulo de la primera parte de este trabajo (“Los Derechos Humanos y el ‘juego’ de la democracia”) ofrecimos algunas notas del concepto de universalidad que se encuentra a la base de las reflexiones de Bobbio. No hay, en la obra bobbiana, un análisis riguroso del problema de la universalidad o el relativismo. Entresacamos la concepción que, pensamos, Bobbio tiene de estas ideas, a partir de sus reflexiones sobre otros conceptos, como son el de democracia, el de Derechos Humanos, el de poder o los de los procedimientos y los valores.

La mejor muestra del compromiso de Bobbio con la idea de universalidad la ofrece su defensa entusiasta del código de Derechos Humanos. Bobbio elabora numerosos textos, como veíamos, centrados en el problema de la búsqueda y la garantía de la paz, en un momento histórico –la Guerra Fría– en el que las políticas internacionales se mostraban incapaces de garantizar un estado de paz estable y duradero. En semejante coyuntura, Bobbio argumentaba en términos hobbesianos, al mostrarse partidario del establecimiento de un poder *supra partes*, en lo que hemos denominado su ‘teoría del tercero ausente’²¹⁹. Con ello, el autor hablaba de la necesidad que existe de que se dé un monopolio de la fuerza física por parte del Estado, de modo que se evite la guerra de todos/as contra todos/as. El panorama internacional revelaba las fallas de una situación en la que un grupo de Estados contaban con el mismo poder para actuar sobre otro grupo, a la hora de dirimir conflictos; sin el poder superior de un

²¹⁹ Bobbio, N., *Il terzo assente*, Sonda, Turín, 1989.

tercer Estado, no existían criterios de legitimidad a los que atenerse en el ejercicio de dichos poderes.

Por eso Bobbio no ahorró elogios para con la Organización de Naciones Unidas, y reivindicó la necesidad de seguir avanzando en el fortalecimiento de sus políticas y convenios, especialmente por lo que se refiere a la conveniencia de atribuirles carácter normativo vinculante.

Y por eso dedica numerosos textos al tema de los Derechos Humanos, expresión genuina de la ideología de paz que busca establecer criterios normativos, y por lo tanto de legitimidad, a los que, en virtud de su universalidad, todo ser humano se encuentra sujeto. Un tercer poder ausente, por tanto –y presente, en realidad.

En ese último capítulo examinábamos cómo los esfuerzos de Bobbio se dirigen a la cuestión de la protección de los Derechos Humanos, y cómo este empeño le sirve para responder a la obsesión fundadora que ha mantenido históricamente en jaque los debates sobre este tema. No importa tanto fundamentar los Derechos, de forma absoluta y definitiva –“no existe una base absoluta, o irresistible, a la afirmación de este o aquel derecho”, dice Bobbio²²⁰-, como idear métodos e instituciones de defensa y salvaguarda de los mismos.

La protección de los Derechos Humanos, por la que éstos son revalidados constantemente, procede precisamente de las instituciones y gobiernos de tipo democrático. Por eso la justificación del código de Derechos, para Bobbio, en última instancia va a residir en el consenso alcanzado al respecto, que, entonces y ahora, comprende a la inmensa mayoría de los Estados mundiales. La mejor y en realidad única prueba de la fundamentación humana de los Derechos como valores y principios de la democracia es justamente la propia Declaración Universal de 1948: “dicha prueba es el consenso general sobre su validez”²²¹.

El código de Derechos Humanos supone, lo decíamos, la posibilidad de contar con principios normativos capaces de concederles criterios de validez y legitimidad a los propios sistemas democráticos. Lo que esto evidencia es el empeño de Bobbio en

²²⁰ Pontara, G. y Bobbio, N., “¿Hay derechos fundamentales?”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, ed. cit. p. 85.

²²¹ Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, ed. cit. pp. 130 y s.

dotar a las democracias de una base de normatividad a la que el autor, lo decíamos, no renuncia en ningún momento de su obra. Los criterios normativos son lo que permite que un sistema democrático sea capaz de decidir qué entra en el mismo y qué no.

En la medida en que el método de decisión sobre dichos principios se juega en el nivel del conflicto democrático y de la búsqueda de consensos, la normatividad defendida por Bobbio responde a los atributos de la falibilidad, la precariedad y la necesidad constante de revisión de los mismos. La democracia se basa en los principios normativos a los que se ha llegado, precisamente, gracias al propio juego democrático, que permite ese círculo de validaciones y revalidaciones entre procedimientos y valores –entre poder y deber, entre cambio y estabilidad, etc. Decíamos, aunque Bobbio reconoce y en buena medida se basa en algunas de las aportaciones de la filosofía iusnaturalista, su tratamiento del tema de los Derechos Humanos discurre por vías ajenas a la carga sustancialista de dichas doctrinas.

Sin embargo, ya señalamos que Bobbio utiliza determinadas figuraciones que nos generan algunas dudas sobre todo esto. En concreto, cuando considera al hombre racional, y por lo tanto, también a la democracia, como un ideal-límite²²². Los ideales, como el propio Bobbio reconoce, no pertenecen a este mundo, y su existencia es postulada, probablemente, con la intención de establecer criterios con los que enjuiciar la mayor o menor proximidad –y por lo tanto la mayor o menor perfección- de los asuntos mundanos respecto de algo que no existe más que como una idea regulativa.

Comentábamos cómo esta apelación al ideal regulador como horizonte o límite de posibilidades aparece, aunque en clave distinta, en la teoría de Chantal Mouffe, cuando por ejemplo habla de la constitución de la ciudadanía como ejercicio de formación de la comunidad política –y cómo lo político consiste justamente en eso- y de cómo los valores democráticos se postulan como una especie de horizonte normativo. Las pretensiones de Mouffe, que quiere ofrecer las claves de un modelo de democracia radical basada en su dimensión agonística, de conflicto permanente e ineliminable, son las de librarse de la carga sustancialista que podría conllevar un compromiso fuerte con

²²² Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999.

la idea de normatividad. De este modo, lo normativo se postula como horizonte de posibilidades nunca completamente realizadas.

¿Cuáles son las pretensiones de Bobbio? Podríamos pensar que Bobbio también trata de ahuyentar el fantasma del esencialismo por la vía de los compromisos normativos con el *como si*, con una suerte de utopía. Pero es que, en el caso de Bobbio, observamos algunos matices que permiten llevar la crítica un paso más allá. ¿Cuál es la razón de que Bobbio postule el concepto de hombre racional como un ideal-límite? ¿Cuál es la razón –confesable o inconfesable– de que hable siquiera de ‘hombre racional’? Como hemos visto, la forma que tiene Bobbio de afrontar la cuestión del sujeto político carece de una comprensión adecuada del mismo, que haga justicia a los criterios de inclusividad universalistas a los que cualquier sistema que se pretenda democrático debe responder. Cuando Bobbio habla de ‘hombre racional’, y suponiendo que verdaderamente dicha expresión quisiera tener como referente tanto a hombres como a mujeres, está eludiendo hacer cualquier tipo de alusión a las características específicas de ese sujeto político que se le escapa continuamente. Ni el género, ni la raza, ni la identidad sexual nos son especificados; el sujeto político se mantiene como una entidad abstracta, cuasi humana, que flota imprecisamente sobre el imaginario político del autor. El problema es que el sujeto, en realidad, nunca flota; se *sitúa* y se *mueve* a ras de suelo, en el entramado de las relaciones de poder que conforman lo social y lo político²²³. Es significativo este desplazamiento de la normatividad, por parte de Bobbio, a los límites de su teoría política; él, que siempre buscó el compromiso entre política y normatividad, se ve obligado, en última instancia, a postular algunos de estos criterios normativos en forma de ideales abstractos, intangibles y ajenos por tanto a lo político. En cualquier caso, expulsando con todo ello la idea de universalidad de su teoría; por lo menos al modo inclusivo y democrático en el que nos referiremos a la misma.

El nexo entre normatividad y política ha supuesto un motivo de debates interminables en la teoría política contemporánea. Justamente, lo que pone en liza este

²²³ Explicitar estas relaciones de poder en las que actúan e interactúan los sujetos constituirá, como veremos, un requisito para las garantías democráticas de las distintas teorías contemporáneas. No hacerlo, por el contrario, no elimina la existencia ni las consecuencias de dichas relaciones.

debate es el lugar de la idea de universalidad, que genera muchas y variadas paradojas en la obra de las autoras y los autores del siglo XX. Precisamente, y pese a las virtualidades que en algunos puntos esbozan, pensamos que ni Norberto Bobbio ni Chantal Mouffe le hacen justicia a esta idea²²⁴, y que, en esa medida, sus respectivas nociones de democracia se resienten ante los fines a los que, presuntamente, deberían servir. Es más, pensamos que estos dos autores ofrecen un buen ejemplo de cómo la universalidad constituye el punto donde muchas teorías, aparentemente dispares, encuentran, paradójicamente, un acomodo engañoso y una curiosa coincidencia; razón por la que creemos imprescindible avanzar un paso más allá, en busca de una comprensión más justa y adecuada de esta idea que no haga peligrar algunas de las principales virtualidades de la democracia.

Al final de la primera parte lamentábamos la falta de una tematización adecuada, en la obra de Bobbio, de la noción de ‘deliberación’. Ésta, decíamos, es justamente la expresión que da cuenta de los elementos de cambio o movilidad dentro de una teoría democrática. Es cierto que Bobbio recurre a la idea de consenso para explicar la justificación de los Derechos Humanos. Pero trata muy poco la cuestión de los procedimientos previos de deliberación colectiva sobre la materia de dicho consenso. En la medida en que, además, la carga normativa, en determinados puntos, se ve desplazada al horizonte de lo ideal, de lo no mundano, el ejercicio democrático de discusión y de toma de decisiones pierde parte de su credibilidad en la teoría de Bobbio. En parte por el marcado carácter jurídico de su obra, y en parte, pensamos, por la presencia en la misma de algunos compromisos no explicitados, tendríamos en este punto que darle la razón a Chantal Mouffe cuando habla de las perniciosas consecuencias de cerrarle la puerta al conflicto permanente que caracteriza lo político.

Ello se salda, justamente, con la falta de una idea justa y amplia de inclusividad en la teoría democrática. Lo que ciertamente da en el blanco de muchas de las críticas que teorías y movimientos como el feminista han sacado a la luz. Aunque la obra de

²²⁴ En el caso de Mouffe, como comentábamos, su indeterminación en este sentido es patente cuando se interroga acerca de desafíos como los que hemos visto que suponen los conflictos multiculturales para las democracias contemporáneas: “¿cómo hemos de defender el mayor grado posible de pluralismo sin ceder acerca de lo que constituye la esencia misma de la democracia moderna?” (Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, ed. cit. p. 180).

Bobbio deja entrever cierta sensibilidad en este sentido, su noción de universalidad no permite formular criterios de inclusividad democráticos con el acierto con el que, pensamos, otras teorías contemporáneas lo hacen.

Ya hemos mencionado en varias ocasiones a Seyla Benhabib, como una autora que, en la estela de muchas de las preocupaciones políticas que acosaron al propio Bobbio, sí realiza un análisis exhaustivo de nociones que Bobbio deja en blanco, y, en esa medida, permite teorizar la idea de universalidad de forma más democrática.

La teoría de la democracia de Benhabib nos ocupará durante la segunda parte de este trabajo. Si Bobbio esboza una comprensión de lo político que podría haber resultado ciertamente adecuada para la crítica y reconstrucción política procedente del feminismo, Seyla Benhabib va más allá del simple esbozo y ofrece una teoría de la democracia que parte, entre otros lugares, de la propia teoría feminista y que posibilita un análisis riguroso del posible nexo existente entre la democracia y el feminismo. Para ello, profundiza en algunas cuestiones, como la del sujeto político, ante las que Bobbio guarda silencio; razón ésta por la que, como decimos, su obra, si bien realiza importantes contribuciones a la teoría política contemporánea, no permite hacerle frente a problemas y desafíos acuciantes para las sociedades actuales.

Examinar dichos problemas, retos y desafíos, de mano de la obra de Seyla Benhabib, nos permitirá avanzar en el diagnóstico, la crítica y en definitiva el fortalecimiento de nuestras democracias.

IV

Ciudadanía y democracia en Seyla Benhabib

1

Esbozo teórico y filosófico

¿Cuál es nuestro primer acercamiento a eso que llamamos, en términos cotidianos, mundo? ¿Cómo es nuestro ejercicio de mirar y comprender aquello que vemos o creemos ver?

Muchas han sido las teorías que han insistido en el hecho de que la primera forma de relación con la denominada realidad es ya una forma de conocimiento, en detrimento de aquellas visiones que abogarían por un primer contacto de índole metafísica o incluso mística. Decir que nuestro primer acercamiento al mundo es una forma de conocimiento constituye una afirmación cargada de consecuencias. Tanto más, cuando a ello añadimos el hecho de que este conocimiento no se caracteriza tampoco por ser el tipo de actividad teórica o meramente contemplativa a la que la historia de la filosofía con tanto empeño ha hecho referencia y que, en realidad, ha tenido bastante que ver con la utilización de postulados metafísicos a la que acabamos de hacer referencia.

Cuando hablamos del conocimiento como de la primera forma de relación con todo aquello que nos rodea estamos pensando, más bien, en el tipo de conocimiento de tipo práctico, falible y subjetivo del que muchas autoras y muchos autores, de diversas maneras, en realidad también se han hecho cargo en sus respectivas obras a lo largo de los siglos de reflexión filosófica.

Por mencionar un ejemplo, la filosofía pragmatista ofrece una concepción del conocimiento en la que éste se basa justamente en la experiencia de la vida práctica y, por tanto, en criterios como la utilidad, la conveniencia o incluso la felicidad. En su obra *Pragmatismo* William James habla de la noción de verdad como verificabilidad, definiendo este último concepto como la capacidad para guiarnos con éxito a través de la experiencia²²⁵.

El conocimiento es, por tanto, algo que remite a nuestra propia capacidad como constructoras y constructores de realidad. Al menos, ésta es la línea de pensamiento que

²²⁵ James, W., *Pragmatism: a New Name for some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans, Green, 1907.

en las próximas páginas vamos a seguir; en realidad, pensamos que es también la que ha orientado la reflexión durante la primera parte de este trabajo.

La implosión de los enfoques constructivistas del conocimiento se contrapone a aquellas concepciones de tipo metafísico y esencialista que tienden a defender una separación radical entre teoría y praxis, o incluso a ensalzar la prioridad de la primera como conocimiento por excelencia. Ciertamente existe una diferencia de matiz entre afirmar que el primer acercamiento a la realidad es alguna suerte de comunión mística con la misma y decir que debe primar el conocimiento teórico de la realidad; en el primer caso el enfoque que se adopta no es epistémico. Sin embargo, en ambos casos se acaba postulando la existencia de alguna instancia o entidad previa a la propia relación con el mundo. Esta instancia ha recibido diversas caracterizaciones que sería absurdo pretender acotar en unas pocas líneas: demiurgo, dios, alma, mente o conciencia han sido sólo algunas de ellas. Lo común a todas es el enfoque sustancialista que hace de las mismas esencias inmutables, verdades indudables y, también, instancias de legitimación de prácticas posteriores.

Frente a ese tipo de enfoque, abogamos por la consideración del conocimiento como una actividad eminentemente práctica, orientada por fines e intereses particulares y subjetivos, y que por lo tanto recuerda mucho más a la gran mayoría de nuestras interacciones cotidianas con el entorno que nos rodea. El conocimiento, de este modo, tiene que ver más bien con criterios de utilidad y de placer o de felicidad que con teleologías divinas o cuasidivinas.

En realidad, lo que el primer tipo de enfoque demuestra es la necesidad constante que, como seres humanos finitos y concretos, tenemos de buscar excusas o justificaciones. Al comienzo de la primera parte de este trabajo abogamos por la superación de la impotencia práctica resultante de esa finitud; más allá de la constatación de la contextualización espaciotemporal de nuestra existencia, debemos proceder a pensar y actuar en las propias coordenadas en las que se inscribe todo aquello que vivimos. La tentación de buscar otras instancias de justificación es permanente y comprensible; evidencia nuestra situación en el filo de la navaja. Pero debemos hacer un ejercicio de honestidad, por trágico que en principio pueda parecer, y

reconocer que cuando actuamos no nos movemos en el vacío, sino siempre empujadas y empujados por deseos, expectativas e intereses de lo más variados.

Esos deseos e intereses se encuentran presentes desde el principio; nuestra manera de ver el mundo y de relacionarnos con quienes en él se encuentran, lejos de constituir un ejercicio puro o teórico, está manchada –por así decirlo-, impregnada o cargada de un vasto acerbo de razones, motivos y deseos, a veces no manifiestos, no reconocidos o directamente inconfesables. Pero ahí están.

El conocimiento, nuestro conocimiento, ya es acción sobre y desde el mundo, sobre y desde las otras y los otros que nos rodean. Como relación de proximidad, se encuentra mediada por numerosas instancias, que van modulándose y transformándose sin cesar en función de los modos y características de cada tiempo, lugar, etc.

Aunque no es el único, el lenguaje ocupa una posición central en esa mediación epistémica. Entendemos el mismo como instancia no exclusivamente verbal; vivimos en un contexto en el que las imágenes, por ejemplo, han cobrado muchísima relevancia; nuestra cultura, para bien o para mal, es visual en grandísima medida. Y, sin embargo, las palabras continúan representando un asidero personal, un vehículo comunicativo y hasta una forma de expresión artística a la que bajo ningún concepto queremos ni podemos renunciar.

Y es que no se trata sólo de que nuestro conocimiento sea una actividad relacional y práctica, orientada por fines y deseos diversos, sino que además constituye una práctica tamizada por los instrumentos de los que nos servimos para llevarla a cabo; entre ellos, las palabras son nuestro sustento, nuestro alimento y pueden ser nuestra perdición.

Que el ser humano es un animal social ha quedado como un tópico de la filosofía repetido hasta la saciedad. Lo que ese enunciado esconde, en realidad, son las innegables necesidades comunicativas que tenemos. Gracias a esa necesidad de comunicar, el conocimiento, como relación con el mundo, no constituye sólo una actividad individual, sino que comprende una dimensión colectiva o social, y gracias a la cual también es capaz de protagonizar el salto entre lo subjetivo y lo intersubjetivo, algo a lo que más adelante volveremos. El lenguaje es justamente la instancia responsable de hacer esto posible cada día.

En la primera parte de este trabajo mencionamos la conveniencia de proceder por vía epistémica, con el fin de introducirnos en la dimensión propiamente política que constituye el objetivo del mismo. Ello se justifica, justamente, con una concepción del conocimiento como la que aquí presentamos: como praxis, individual y social, mediada por el lenguaje -de diversos tipos-, y orientada a distintos fines -seguramente, en la mayoría de los casos, con el placer o la felicidad, como quiera que ésta se entienda, ocupando un papel principal entre los mismos.

En la medida en que este conocimiento es praxis comprende ya una dimensión política innegable. Más allá de la búsqueda -comprensible, pero estéril- de justificaciones de la pureza de la epistemología, es posible constatar la permanente utilización de la misma para fines bastante más terrenales. Por tanto, es de rigor reconocer que, lejos de puro, el conocimiento es nuestro; y lejos de sucia, la política también lo es: nuestra y propia, con todas las bellas y horripilantes implicaciones que ello conlleva.

A este ejercicio de hacerles justicia a ambas facetas de lo humano, de rebajar las expectativas epistémicas, por un lado, y dignificar lo político, por otro, una autora como Seyla Benhabib puede contribuir y contribuye notablemente.

Contexto filosófico

“La filosofía moderna comenzó con la pérdida del mundo. La decisión del sujeto burgués autónomo de no dar por sentado nada ni a ninguna autoridad que no hubiese sido sometida a un examen riguroso ni hubiese pasado la prueba de la ‘claridad y la distinción’, comenzó con la retirada del mundo”²²⁶.

Esta cita de la propia Benhabib permite hacerse una idea aproximada de algunos de los rasgos centrales que caracterizaron el surgimiento de la filosofía moderna. Por lo

²²⁶ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992 (citado en su traducción al castellano como Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 234).

menos, aquí nos servirá como punto de partida para enfocar la cuestión del papel de la Ilustración occidental, en clave epistémica pero también política.

¿Qué significa esa referencia a la “pérdida del mundo”? Para comprender esto debemos pensar en la repetida noción, a lo largo de la historia de la filosofía, de la verdad como correspondencia con la realidad externa. Si bien ésta no es exclusiva de la Modernidad, sí cobra en ella una especial relevancia. Benhabib lo explica, a continuación de las palabras citadas, haciendo referencia a la filosofía cartesiana, y más adelante también al empirismo. Se sirve asimismo de Hannah Arendt, que explica a su vez el empeño moderno por no dejar escapar, ni, por un lado, la certeza del mundo, ni, por otro, la de la confianza, por parte del sujeto, en sus sentidos y su razón para dar cuenta del mismo²²⁷. De este modo es posible ubicar los denodados esfuerzos de la Modernidad por dibujar un trazado riguroso de las capacidades epistémicas del ser humano, como, justamente, aquéllas que se juegan su papel en el mundo, y en concreto en la exactitud a la hora de dar cuenta de éste. Este empeño alcanza seguramente la cima en lo que a rigor se refiere en la obra de Immanuel Kant, que edifica un sistema de conocimiento con implicaciones ontológicas, políticas e incluso teológicas.

Se constata, también de esta manera, por qué el enfoque epistémico resulta ideal para acometer el estudio de la filosofía moderna e ilustrada. La fe en la capacidad racional del ser humano, junto con la crítica sistemática a todas las creencias, filosofías y supersticiones no basadas en este mero ejercicio de la razón, se salda con el resultado de un cierto solipsismo epistémico. Después de que la apisonadora ilustrada barriera todas las certezas de antaño, como supercherías, lo único que quedaba en pie era la propia razón humana.

Esta razón, entendida finalmente de forma esencialista, será la protagonista a partir de entonces. Es decir, el mundo muere por obra de la razón. Y el mundo debe volver a ser puesto en pie por obra de esa misma razón, de acuerdo, esta vez, a postulados y principios que no contradigan a la misma.

Los avatares de este último paso fueron diversos. Porque no sólo es el conocimiento del mundo, en su vertiente más empírica, lo que ha de volver a ser

²²⁷ Cfr. Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

construido, sino también instancias en las que se jugaban otras consecuencias distintas, muchas veces relacionadas con instituciones y poderes mucho más concretos: Dios, monarquía, ciencia.

Ya hemos mencionado en la primera parte de este trabajo el germen crítico de la Ilustración, y, en concreto, lo hemos hecho al hablar de las filosofías iusnaturalistas, que debieron ser capaces, en este ejercicio de reconstrucción, de cimentar las bases de un nuevo orden político basado en los derechos del individuo. Volveremos más adelante sobre las repercusiones políticas de todo esto. Pero queremos de momento reiterar la carga crítica de la Ilustración; de este ejercicio de destrucción de las creencias y las supersticiones del orden antiguo que agonizaba.

Gracias a ese ejercicio de crítica ilustrada las ciencias modernas comenzaron a progresar hacia lo que actualmente conocemos y controlamos. Gracias a ese nuevo papel de la razón ilustrada los sistemas políticos dejaron de basarse en la voluntad absoluta del monarca y dieron paso a la creación de las doctrinas y los sistemas liberales y, más tarde, a la aparición de las democracias. Aunque, como veíamos, Chantal Mouffe niegue la deriva lógica del liberalismo en democracia, y hable más bien de la relación entre ambos como caracterizada por una radical e irresoluble paradoja, de momento podemos afirmar, siquiera en sentido cronológico o histórico, que el nacimiento de las democracias modernas se vio influido, en gran medida, por muchas de las proclamas de las y los ilustrados.

Al comienzo de la primera parte de nuestra reflexión, introdujimos la agónica lucha que en el siglo XX ha tenido lugar contra eso que denominamos *horror vacui*. No sólo por vía epistémica o filosófica; tanto la literatura, como el arte plástico o el cine, por mencionar tres expresiones diversas, se han hecho eco de este mismo sentimiento de terror ante la falta de asideros ontológicos, morales y estéticos.

La Ilustración, como decíamos, se caracteriza por ese titánico ejercicio de recuperación del mundo y de todo lo que, en el fondo, *se quiere* que haya en él. Si el conocimiento de la realidad pelagra encontraremos esforzados intentos por erigir sistemas de fundamentación del conocimiento empírico y racional, que sobre todo impidan el surgimiento de dudas más allá del momento fundacional o metodológico del proceso –piénsese en la duda metódica de Descartes. Si pelagra la existencia de Dios

sean inventados todos los artilugios teóricos posibles para volver a colocar al mismo en el lugar que, por definición –histórica, y también de los poderes fácticos del momento-, le corresponde. Si pelagra la existencia del alma humana, encontraremos las mismas energías en la búsqueda de estrategias de justificación de la misma.

Se pierde el mundo, de acuerdo con las palabras de Benhabib, para volver a construirlo después. ¿La especificidad de todo ello? Se reconstruye, ocultando las huellas de dicho ejercicio de reconstrucción. Porque lo que está edificado por obra humana puede volver a venirse abajo, con sólo que quienes lo hayan llevado a cabo quieran terminar con ello o quizás meramente cambiarlo. De modo que el empeño fundaméntador de la Ilustración persigue justamente el ocultamiento de las suturas de la propia reedificación humana de las certezas y los principios que poco antes han sido derruidos.

Es por esto, seguramente, por lo que, como decíamos un poco más arriba, la razón es entendida, finalmente, de forma esencialista. La carga esencialista aparece justamente como el resultado de la sustancia capaz de hacer borrar de la memoria histórica el recuerdo de la propia constitución. Hacen falta asideros, y asideros fuertes, que resistan los mayores asaltos: los que la razón enviste contra sí misma.

Esta dialéctica entre crítica y construcción es característica, en realidad, del conjunto de la historia de la filosofía; entendiendo ésta, además, de un modo amplio, como algo que impregna y por lo tanto atañe al conjunto de disciplinas y ciencias humanas: sociología, política, economía, arte, etc. Ante la posibilidad del vacío, la capacidad humana de razonar se repliega sobre sí misma y urde redes de sujeción; algunas muy tupidas y que apenas permiten siquiera el paso de la luz.

Por eso tiene sentido hablar de cosas como ‘ideas claras y distintas’ o de ‘crítica de la razón pura’. La razón debe encontrar asideros de nuevo, aunque sea a base de negar la urgencia de la propia búsqueda.

Hablar de Ilustración es hablar de un proyecto de crítica que se tornó agrídulce. Ya lo hemos mencionado, y volveremos enseguida sobre ello. Pero por ahora debemos insistir en el hecho de que la respuesta ilustrada es constructiva; busca reconstruir los cimientos aniquilados, e, independientemente de la carga de esencialismo que acabe

generando en esa búsqueda, interesa subrayar el intento de enfrentar el *horror vacui* por vía, nuevamente, afirmativa.

Esto, no obstante, no evitó la consiguiente crítica de la filosofía de la sospecha, que es la que, justamente, comienza a destapar ese giro tan peculiar según el cual, como acabamos de describir, la Ilustración niega su propio proceso de justificación. Con la filosofía de la sospecha, en cuyo núcleo se suele mencionar la obra de Friedrich Nietzsche, la de Karl Marx y la de Sigmund Freud, inicia su radicalización –no se inaugura, en realidad, en la medida en que debemos insistir en la presencia de la dialéctica desde la Antigüedad clásica- la vía deconstructiva, que en el siglo XX dará pie a la deconstrucción propiamente dicha de la Postmodernidad y el Postestructuralismo. A esto último se añade, históricamente, la experiencia de las dos Guerras Mundiales y, sobre todo, la del Holocausto. Y con todo ello no obtenemos sino un panorama como el que ha acompañado la segunda mitad del siglo, donde el legado de la Ilustración, por vía constructiva o afirmativa, ha convivido necesariamente con la herencia de las teorías más radicalmente deconstructivas, a la vista de un desencanto que ha mostrado que las certezas ya nunca podrán volver a ser lo que alguna vez nos pareció que eran.

Más o menos éste es el retrato en el que insertamos la reflexión sobre Bobbio, al comienzo. Y es también en la encrucijada de esta persistente dialéctica donde se sitúa Seyla Benhabib.

Benhabib, en principio, puede ser considerada una heredera de la Ilustración, en la medida en que su obra trata de elaborar una crítica lúcida e informada sobre distintos aspectos de la realidad filosófica y política. El de Benhabib puede ser considerado justamente como un intento de elucidación de los límites y potencialidades de ese legado ilustrado en su vertiente más crítica, sobre todo en lo que atañe a sus nociones de democracia y de ética discursiva.

El impulso ilustrado es evidente en las teorías de Benhabib, por ejemplo cuando ésta, tratando de dar cuenta del carácter discursivo que caracteriza, como veremos, su noción de lo político, defiende la necesidad de la filosofía, como ejercicio de legitimación, en polémica con Jean-François Lyotard, y dice que “el crítico social debe construir, a partir de estas versiones en conflicto e incoherentes, el conjunto de criterios

en nombre de los cuales habla”. Y añade: “el ‘monismo hermenéutico del significado’ no exime de la responsabilidad de justificación normativa”²²⁸.

La tarea de la filosofía, según Benhabib, consiste justamente en elaborar una crítica capaz de clarificar los criterios de justificación de nuestras creencias y acciones. La tarea de la filosofía es, por tanto, constructiva, y discurre por la vía de la afirmación de las propias ideas y actuaciones en virtud de los principios que *nos damos*. Frente a las críticas postestructuralistas que podrían acusar a esta pretensión de la ya famosa aspiración de erigirse en la posición del ‘ojo de Dios’, Benhabib defiende la necesidad del exilio social de la filósofa o el filósofo, y argumenta que dicho ejercicio teórico cuenta con “el ‘punto de vista desde fuera de los muros de la ciudad’, no importa dónde se encuentren esos muros y fronteras”²²⁹.

Lo que todo esto pone de manifiesto es la inserción de Benhabib, por lo que a su filosofía política respecta, en las llamadas teorías normativas de la democracia. Éstas se caracterizan, según la definición que da Jürgen Habermas, por el intento de búsqueda de criterios de justificación de la propia noción de democracia²³⁰. En este sentido será característica de Benhabib la alusión a la razón práctica como aquella entidad responsable de aducir razones y motivos que den cuenta de los propios actos y creencias. Hablaremos posteriormente de esta noción de razón práctica y procedimental a la que recurre Benhabib.

Por otro lado, Benhabib parece comprender la imposibilidad de volver a contar con certezas inamovibles como las que caracterizaran el titánico ejercicio fundador de la Ilustración. Su propia apelación constante a la necesidad de ‘dar razones’, así como la pregnancia que en su teoría política adquieren las nociones de deliberación y diálogo democrático nos llevan a pensar que su intento de crítica

²²⁸ Benhabib, S., *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, ed. cit. p. 258.

²²⁹ Benhabib, S., *Ibid.*

²³⁰ “Una lectura completamente distinta es la que representa una teoría de la democracia, concebida con intención normativa. (...) Lo que esa teoría trata de demostrar es que las prácticas democráticas, desde la perspectiva de los participantes mismos, puede legitimarse bajo una descripción empirista. (...) Las élites y los ciudadanos, en virtud de sus propios intereses, podrían tener buenas razones para contribuir con lo que normativamente se les exige en el juego legitimatorio de las democracias liberales de masas” (Habermas, J., *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, ed. cit. pp. 365 y s.).

constructiva no procede tratando de borrar las motivaciones del mismo, como hemos visto que finalmente hace la filosofía moderna. La filosofía de Seyla Benhabib se basa en la defensa de un modelo de diálogo moral y político público, libre e igualitario; y en esa medida, los elementos de incertidumbre, de cambio o de movilidad de su teoría van a ser innegables. En este sentido, Neus Campillo afirma que la obra de Benhabib constituye un intento de revisión de la Modernidad, para lo cual Benhabib procedería a revisar también las nociones de ética discursiva y de teoría de la acción comunicativa²³¹.

Hacíamos referencia más arriba al importante papel del lenguaje como instancia mediadora en el ejercicio epistémico –y, por lo tanto, también en el político. El lenguaje ocupará un papel central en la teoría filosófica y política de Benhabib, ya que la capacidad y la necesidad de comunicación de los seres humanos será justamente lo que marcará el punto de partida de su noción de lo moral, de lo político y también de lo epistémico.

El papel de Benhabib en este entramado o dialéctica con la Ilustración que ha caracterizado al siglo XX se ve también modulado y perfilado por la posición de la autora dentro de la matriz del feminismo contemporáneo. Como veremos a continuación, y en parte debido a la génesis y el desarrollo, histórico y político, del feminismo, ello es responsable de muchas de las afirmaciones que, veremos, caracterizan la filosofía política de Benhabib.

Contexto feminista

Cuando hablamos del impulso crítico de la Ilustración y ensalzamos la importancia de las luchas y las reivindicaciones de la misma para el establecimiento de un nuevo orden político en el que la caracterización y los flujos de poder van a comenzar a estar definidos de manera muy diferente a como lo estaban en el antiguo

²³¹ Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, Mª J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 135.

régimen, no podemos olvidar la relevancia que, en estos momentos de la Modernidad, tiene el surgimiento del pensamiento feminista²³².

Aunque los debates en torno a su origen siguen abiertos, y no todas las opiniones están de acuerdo en hacer coincidir el mismo con el surgimiento de la Ilustración, pensamos que el papel de las mujeres, por ejemplo, en la Revolución Francesa, portando lemas claramente tendentes a reivindicar los derechos para sí mismas, pueden permitir muy bien situar su primer gran momento en este período histórico. Nombres como los de Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt o Mary Wollstonecraft parecen respaldar esta idea.

Hemos mencionado la fuerza del iusnaturalismo, derivada del triunfo renacentista del humanismo y las filosofías antropocéntricas, como aquella doctrina que situó en el centro del espectro político las demandas por los derechos individuales. Las reivindicaciones de libertad, igualdad y fraternidad revolucionarias tuvieron como eje la constitución del individuo moderno, instancia crítica de cuanto le rodeaba, y legitimadora del nuevo orden en proceso de gestación. Ya hemos hecho referencia al giro esencialista por el que las huellas de este ejercicio se empeñan en ser borradas; pero al margen de esto, es el individuo de la Modernidad el nuevo sujeto que fundará y legitimará el nuevo orden político, en el que el poder comienza, como decimos, un largo proceso que acabará invirtiendo de forma especular su propia comprensión.

En este entramado de luchas y reivindicaciones por las libertades individuales, las mujeres adquieren conciencia –por lo menos, conciencia pública- de que también sus propios derechos y libertades podían jugárselo todo en el tránsito al mundo moderno. De este modo surgen las primeras polémicas en torno, por ejemplo, al tema de la educación femenina y empieza a fraguarse el germen de la polémica en torno a la adquisición, por parte de las mujeres, de plenos derechos de participación política. Aunque ésta no alcanza su expresión completa hasta la implosión del movimiento sufragista, casi un siglo más tarde, es indudable la continuidad que unas y otras reivindicaciones, de carácter, en el fondo, político, establecen en el tiempo.

²³² Cfr. Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Seyla Benhabib es deudora del primer feminismo ilustrado, en la medida en que su teoría política va a hacer referencia, una y otra vez, a la cuestión de los Derechos Humanos, así como por sus empeños en dar con una noción de universalidad, en consonancia con los mismos, de resonancias ciertamente emparentadas –aunque sin dejar de ser críticas- con la filosofía moderna. Así, por ejemplo, Benhabib sugiere superar los problemas de las sociedades modernas “extendiendo el principio de modernidad, es decir, la participación ilimitada y universalmente accesible de todos en la generación consensual de los principios que gobiernan la vida pública”²³³; es decir, curar la Ilustración con más Ilustración.

Hablar de Ilustración, sin embargo, es, como decíamos más arriba, hablar de un proyecto de crítica que en el fondo nos transmite el sabor de la decepción. Esto es así en la medida en que, al impulso y la fuerza de los objetivos políticos, ha de contraponerse la evidencia del resultado final que las luchas arrojaron sobre los sujetos en liza. Hablar de Ilustración, como dice Celia Amorós, es hablar de promesas incumplidas²³⁴, y especialmente si pensamos, justamente, en las reivindicaciones feministas que por primera vez tomaron forma y expresión pública.

La Ilustración se salda, finalmente, con el fraude de las proclamas feministas, traicionadas y finalmente abandonadas como peticiones de segundo orden. Amorós habla del doble vínculo de un movimiento –el ilustrado-, en el sentido de lo paradójico del mismo, que no quiso, en última instancia, cumplir sus promesas de igualdad y universalidad para todos los seres humanos.

Benhabib, por su parte, si bien se hace eco de nociones derivadas del feminismo ilustrado, como hemos dicho, también se percata de la contradicción fáctica de negar los derechos y las libertades individuales recién instauradas a la mitad de la humanidad. En el siguiente capítulo veremos con detenimiento cuál es la crítica de Benhabib al proceder de la filosofía moderna con respecto a las mujeres. De todas formas, tal y como esbozamos en el capítulo anterior, hay que señalar la relevancia de la cuestión del sujeto filosófico y político como piedra de toque de todas estas cuestiones.

²³³ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, ed. cit. p. 97.

²³⁴ Amorós, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1997, p. 434.

Como hemos mencionado, la Modernidad inaugura la aparición de un nuevo sujeto político caracterizado por su individualidad, en el sentido de unicidad e irrepetibilidad del mismo. En su proceso legitimador de nuevas certezas, de certezas capaces de mantener en pie un orden radicalmente nuevo, la filosofía política moderna busca la protección de ciertos derechos inalienables de ese ser humano en tanto que individuo; lo hace por la vía de la defensa de los mismos como derechos naturales, lo que actúa como germen del liberalismo clásico, que encontrará su origen justamente en este momento de la Modernidad y su eclosión definitiva a lo largo de todo el siglo siguiente. Son esos derechos individuales, esas libertades del ser humano *qua* ser humano, lo que da origen y permite mantenerse en pie a ese nuevo sujeto político que será el ciudadano moderno. Es en la Modernidad cuando se funda y legitima la noción de ciudadanía de la que todavía son deudores nuestros sistemas políticos. A fraguarla contribuyen muchas teorías –y también prácticas políticas–; sus atributos serán variados, así como la definición de los derechos que porta. Retomando por un momento la dualidad a la que ya hemos hecho numerosas referencias, a la creación de este concepto de ciudadanía moderna que nos ha sido legado, contribuyen tanto el liberalismo político como los primeros impulsos que cristalizarán en el germen de las posteriores democracias. Tanto el liberalismo clásico, con Thomas Hobbes y John Locke a la cabeza, y con su defensa de la esfera de libre privacidad del individuo, como los esbozos de las teorías de democracia radical, con Jean-Jacques Rousseau y la defensa del principio de la soberanía popular como garantía de la autonomía del nuevo sujeto político.

Benhabib es consciente de las implicaciones universalistas de este nuevo sujeto-ciudadano. Por lo menos, de las implicaciones universalistas que en principio prometía. Su teoría política va a estar marcada por esto, sobre todo debido a las virtualidades emancipatorias que ese universalismo podría haber supuesto políticamente; también, o quizás, dado el papel de las mujeres en el mismo, especialmente para un movimiento como el feminista. Así, definirá la filosofía, nuevamente, como la crítica de ‘lo dado’ en nombre de un estándar utópico-normativo, y se embarcará en la búsqueda de una base o

fundamento normativo para su teoría crítica²³⁵. El de emancipación es un concepto que la Ilustración supo efectivamente colocar en el centro de sus promesas: emancipación del orden político anterior, en el que el poder quedaba concentrado, de manera absoluta, en las manos del monarca; emancipación religiosa de cualquier dogma no pasado por el tamiz de la razón humana; emancipación epistémica de todas las supersticiones y creencias no sometidas a este mismo ejercicio de crítica rigurosa del que hablamos.

Y también, habría sido lógico deducirlo, emancipación femenina de la subordinación masculina; de la falta de oportunidades educativas, económicas y no digamos ya laborales. Esto habría sido así -esto es, la promesa se habría cumplido-, si el nuevo sujeto político moderno hubiera llegado a comprender a las mujeres; es decir, si éstas hubieran conseguido alcanzar el estatus de ciudadanas.

Pero, como decimos, no fue así. La Revolución Francesa traicionó las demandas de las ilustradas, una vez que éstas ya habían servido a la causa. Las mujeres fueron excluidas, una vez más, del protagonismo de la historia y del de la vida política autónoma. Son paradigmáticas las teorizaciones de Rousseau acerca de la educación de las mujeres, que dejan a éstas fuera de las nuevas esferas de poder, de libertad y de autonomía²³⁶, y que consagran la también por Kant -adalid del universalismo ilustrado- aplaudida minoría de edad femenina.

Benhabib reconstruye esta génesis del sujeto-ciudadano de la Modernidad, mostrando el sustrato de género que arroja. No lo adelantaremos todavía, pero la noción de sujeto político le sirve también para visibilizar la cuestión de la universalidad, teorizada como decimos con exhaustividad por y desde la Ilustración, y que quizás nos valga para señalar el verdadero talón de Aquiles de la filosofía política moderna, así como de muchas de las teorías y prácticas que han llegado hasta nuestros días.

A pesar de los resultados de la Ilustración hacia las luchas de las mujeres, ninguno de los principales filósofos de la sospecha, a los que nos hemos referido antes, elaboran su crítica a los ideales ilustrados en términos que les hagan justicia a las mismas. La filosofía decimonónica se caracteriza, en líneas generales y salvo ciertas

²³⁵ Cfr. Benhabib, S., *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.

²³⁶ Rousseau, J.-J., *Émile ou De l'Éducation*, Libro V, Amsterdam, Jean Néaulme, 1762.

excepciones, por su elevado nivel de misoginia²³⁷. Aunque el movimiento sufragista centra sus demandas en la petición de derechos de participación política para todas las mujeres, hemos de esperar al siglo XX para que surjan con fuerza voces que denuncian la incompletud de una Ilustración deficitaria y fraudulenta para las mujeres.

El estudio del movimiento feminista suele ser englobado en tres grandes olas o momentos históricos. Aunque no es éste el lugar para entrar en las mismas en detalle, es en el seno de la segunda ola²³⁸, tras la recepción de *El segundo sexo* de De Beauvoir en Estados Unidos y la devolución de su lectura a Europa, en forma de feminismos muy diversos –feminismo liberal, feminismo radical, feminismo cultural, etc.–, cuando comienzan a surgir las críticas a la Ilustración. Y, más aún, el paso de la segunda a la tercera ola será crucial, como aquel momento en el que surgen voces críticas dentro de los propios movimientos feministas, según las cuales el propio movimiento habría tendido a excluir de las demandas a muchas mujeres no englobadas en el sujeto político surgido en su seno.

Porque lo cierto es que, en su articulación, fundamentalmente durante el enorme desarrollo experimentado a lo largo de la segunda ola, el movimiento feminista tematiza y crea un nuevo sujeto político que, aun reprochándole a la Ilustración la falta de inclusividad con que, en última instancia, se saldaron sus ideales, utiliza muchos de los mismos para la cristalización de su propio sujeto de demandas. En este contexto se inscribe la crítica que, por vía afirmativa, propone Benhabib, poniendo en tela de juicio, como veremos, los argumentos de las principales teorías liberales clásicas, presuntamente universalistas y muy poco proclives, en el fondo, a la igualdad, pero basándose para ello en gran medida, en parámetros ilustrados.

²³⁷ Aunque somos conscientes de que no es posible hacer generalizaciones demasiado amplias, la filosofía romántica resultó muy poco favorecedora para iluminar las demandas feministas. Sin embargo, en el siglo XIX deben ser mencionadas algunas excepciones, como fue el caso de John Stuart Mill (*cfr.* Valcárcel, A., *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2004 y Mill, J. St. y Taylor Mill, H., *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [1832, 1851 y 1869]).

²³⁸ Podríamos convenir en delimitar las olas feministas de la siguiente manera: la primera abarcaría las reivindicaciones ilustradas, fundamentalmente francesas, y las del sufragismo inglés y norteamericano; la segunda quedaría inaugurada con la publicación de *El segundo sexo*, en 1949; y daría paso a la tercera con la pluralización de teorías dentro del feminismo, así como con la articulación de demandas globales y transversales a otras luchas como pueden ser las de clase, raza u orientación sexual.

Existe sin embargo otra crítica, emparentada con el impulso de la deconstrucción y la Postmodernidad, como mencionamos más arriba, que tiene importantes representantes dentro del movimiento feminista. Esta crítica señala, como acabamos de decir, la falta de espacio que el feminismo ilustrado ha propiciado para todas aquellas mujeres que no encajan en el modelo de sujeto feminista clásico –el de la segunda ola, también a veces denominado *de las hijas de De Beauvoir*–: las mujeres negras, las mujeres trabajadoras no burguesas, las mujeres lesbianas, etc.

Es interesante tener en cuenta que ese sujeto femenino ilustrado que es cuestionado por la tercera ola, pese a conseguir poca relevancia en los albores propiamente ilustrados del movimiento, sí cristaliza más tarde como sujeto de demandas del mismo; en buena medida, gracias a las reivindicaciones políticas del sufragismo, que se articulan en términos burgueses y blancos, fundamentalmente. Frente a este modelo, las feministas postmodernas elevan una crítica frontal consistente en señalar las exclusiones que el propio movimiento genera y valida en sus mismas filas. La propia Chantal Mouffe ofrece un buen ejemplo de ello. Además, en el próximo capítulo examinaremos, en este mismo sentido, la teoría de una autora como Judith Butler, con la que Benhabib entra en polémica directa; la reconstrucción del debate entre ambas permanece como un clásico dentro de la teoría feminista contemporánea, y permitirá, por eso mismo, examinar algunas de las virtualidades y debilidades del feminismo en nuestros días.

En cualquier caso existe aún una polémica abierta, en la actualidad, entre defensoras y defensores del espíritu de la Ilustración, y entre quienes en cambio creen que los resultados efectivos de la misma no son lo único reprochable, sino que el germen de la injusticia ya se hallaba presente en los propios ideales ilustrados. ¿Existe un núcleo de principios críticos o una metodología que resulten susceptibles de ser recuperadas y utilizadas con nuevos fines de crítica y elucidación filosófica y política? ¿O estaban ya los ideales ilustrados viciados en su mismo origen?

En realidad se trata de la dialéctica, traducida en términos epistémicos y políticos, entre los impulsos contradictorios de la construcción y la deconstrucción. En cuanto a la teoría feminista, esta dialéctica pone en juego nociones tan centrales como las de ‘género’, ‘Derechos Humanos’ o ‘individuo’. Precisamente, porque es la

clarificación de la propia noción de identidad o sujeto político la que se cuestiona y parece tener que ser continuamente reconceptualizada, es la idea de ciudadanía democrática la que se juega la existencia entre, por un lado, el *horror vacui* y el miedo a la nada, y, por otro, la indeseabilidad –y la imposibilidad- de jugar con nociones clásicas de justificación.

En el capítulo anterior explicamos cómo las teorías de la democracia han dado cuenta, sucesivamente, de tres preguntas características: la pregunta por el *qué*, la pregunta por el *cómo* y la pregunta por el *quién*. Las tres han articulado distintos acercamientos teóricos a la noción de democracia moderna, priorizando o poniendo el énfasis, respectivamente, en la cuestión de los valores, en la de los procedimientos o en la de los sujetos políticos. También mencionamos cómo la última de estas cuestiones, junto con las implicaciones que genera, no aparece explícitamente formulada y reivindicada hasta las últimas décadas del siglo XX. Podemos avanzar que ello no sucede sino en la medida en que los nuevos movimientos sociales cobran protagonismo y relevancia social y política en el panorama de las democracias contemporáneas.

En concreto, el movimiento feminista ha jugado un papel fundamental en la reivindicación de la importancia de la cuestión del sujeto. No es irrelevante preguntarse quién es sujeto político democrático; en especial, después de las luchas históricas y sus resultados concretos sobre las demandas de las mujeres. Es el feminismo, o los distintos feminismos, quienes quizás con mayor empeño le han recordado a la democracia la importancia de dilucidar en profundidad la cuestión del sujeto político de intereses, de lucha y de derechos individuales y colectivos.

Porque, en definitiva, de lo que aquí se trata es de analizar las relaciones e intercambios, mutuos y en muchos casos ciertamente conflictivos, entre las democracias actuales, tanto sobre el papel como encarnadas en los sistemas políticos contemporáneos de nuestras sociedades, y la matriz amplia y plural de comprensión política que proporcionan las teorías feministas. La reflexión de Benhabib nos permitirá comprender cuáles son las parcelas que la teoría feminista puede iluminar respecto a la noción de democracia. Más allá de las fallas o insuficiencias que detectamos en la teoría de Norberto Bobbio, la concepción de Benhabib de la democracia como democracia deliberativa, nos permite una nueva visión, ciertamente en la estela –como lo estaba

Bobbio- de las teorías de la socialdemocracia, y por lo tanto a la búsqueda de ese justo término medio entre las demandas del liberalismo y las de la democracia radical, que además, por su tematización explícita y feminista de la noción de sujeto político, permitirá hacerle frente a algunos de los principales desafíos de nuestras sociedades – algunos de los cuales, dejamos abiertos tras el examen de la obra bobbiana-: las relaciones entre libertad e igualdad, los conflictos derivados de las diferencias multiculturales, la clarificación de las consecuencias que tiene el modelo de universalidad con el que se juegue...

¿Qué puede aportar ese nexo entre feminismo y democracia? ¿Por qué no debería la democracia prescindir del feminismo? ¿Qué papel juegan las nociones de identidad filosófica y de sujeto político en la articulación de las teorías que darán cuenta de nuestros sistemas democráticos? ¿Qué aportes o virtualidades supone la defensa del feminismo en ese juego entre libertad e igualdad?

Como filósofa feminista, Seyla Benhabib nos permitirá avanzar en la caracterización de este nexo entre feminismo y democracia, a través de sus reflexiones sobre la propia noción de democracia y también sobre la idea de ciudadanía que de ésta se desgrana. Por ello, en un primer paso trataremos de dar cuenta del sujeto filosófico y político que nos propone Benhabib en sus textos; para ello, nos serviremos de las críticas y polémicas que la propia Benhabib dirige y mantiene con otras teóricas y otros teóricos, como paso previo a la exposición de su propia propuesta. A continuación, esbozaremos y analizaremos en profundidad el modelo de democracia deliberativa de Benhabib, a través de sus notas principales, así como del diálogo sugerido con otras teorías. Finalmente, discutiremos las principales repercusiones que la teoría filosófica y política de Benhabib tiene para algunas de las cuestiones que nos han quedado abiertas en la primera parte de este trabajo: fundamentalmente, las derivadas del multiculturalismo y la protección de los Derechos Humanos, con todos los conceptos filosóficos y políticos que éstas ponen en juego.

Antes, sin embargo, de entrar en todo ello, dedicaremos las siguientes líneas a dar cuenta, brevemente, de las principales influencias teóricas que recibe Benhabib en el desarrollo de su propia teoría política.

Fuentes e influencias

La reflexión que elabora Seyla Benhabib encuentra su núcleo político en la noción de democracia deliberativa, con las ideas de diálogo, de espacio público, de racionalidad práctica, etc. que le son anexas. Pero, al tiempo, pone en jaque cuestiones puramente filosóficas como las de identidad, subjetividad o universalidad.

Ya hemos mencionado cómo Benhabib puede ser señalada como heredera del feminismo ilustrado, en la medida en que entiende y asiente a las virtualidades críticas y emancipatorias de este momento histórico. La de Benhabib es, pues, un ejemplo de teoría crítica que bebe sus fuentes, en buena medida, de la filosofía ilustrada, sobre todo de la de quienes a su vez, y a lo largo del siglo XX, bebieron teóricamente de la Modernidad y la Ilustración.

Hemos explicado cómo Benhabib va a protagonizar otro intento de fundación de una teoría de la socialdemocracia, tratando de aunar demandas y reivindicaciones procedentes, tanto del liberalismo como de las democracias radicales. En el primer caso, aunque en el próximo capítulo veremos detalladamente su crítica de las teorías liberales clásicas, Benhabib hace suyas muchas de las aportaciones del pensamiento liberal. Lo hace, por ejemplo, en función de las contribuciones de éste al feminismo que presenta y defiende. Ya señalamos más arriba la alianza, firmemente defendida por muchas autoras feministas, entre feminismo y liberalismo; fundamentalmente, muchas autoras se niegan a dejar pasar el potencial crítico de nociones como las de ‘individuo’ o ‘Derechos Humanos’. La Modernidad inaugura un orden nuevo, con repercusiones no directamente observables sobre el estatus político –ni personal– de las mujeres; pero muchas autoras han señalado la conveniencia de profundizar en esos mismos principios modernos con el fin de hacerlos extensivos al total de la humanidad, mujeres incluidas²³⁹.

²³⁹ Así, Anne Phillips, tras exponer diversos argumentos, procedentes del feminismo, en contra de la democracia liberal, se pregunta: “¿es éste un argumento contra los principios de la democracia liberal o a favor de una mayor democratización dentro del marco de dicha democracia?”; para concluir que “el amplio marco que presupone la democracia liberal puede dar cabida a una democracia más rica e igualitaria” (Phillips, A., “Must Feminists Give up on Liberal Democracy?”, en Phillips, A., *Democracy and Difference*, Cambridge, Polity Press, 1993 (citado por su traducción al castellano como Phillips, A.,

“Estoy convencida de que el proyecto de la modernidad sólo puede ser reformado con los recursos intelectuales, morales y políticos posibilitados y disponibles para nosotros gracias al desarrollo de la modernidad a escala global desde el siglo XVI”, dirá Benhabib²⁴⁰. De este modo, su teoría se concibe como este intento de reforma del legado ilustrado. Sin embargo, para ello Benhabib mantendrá un diálogo crítico con teóricas y teóricos que sí abdican explícitamente de los argumentos ilustrados. Afirmará Benhabib: “la ética discursiva se sitúa en algún punto entre el liberalismo y el comunitarismo, el universalismo kantiano y la *Sittlichkeit* hegeliana”²⁴¹; con lo cual, está dando a entender que su modelo de ética discursiva, que da sustento a la noción de democracia deliberativa que propone, se mueve incesantemente entre esos dos polos de la reflexión política contemporánea, buscando un punto intermedio entre ambos, capaz de satisfacer requisitos liberales como los de la centralidad del individuo y sus derechos, y sin renunciar a principios como el de la soberanía popular.

Por lo que respecta al influjo de las teorías de la democracia radical, Benhabib polemiza ciertamente con Judith Butler, como hemos mencionado y veremos en el siguiente capítulo. Aunque lo cierto es que esta polémica tiene lugar más bien a un nivel filosófico que político. Quien sí teoriza directamente con Benhabib, y en sentido puramente político, es Chantal Mouffe; en la medida en que, en cualquier caso, Benhabib, en principio, no renuncia a un modelo de participación política fuerte, y en la medida en que el valor de la igualdad es explícitamente formulado y cuidado en su teoría, veremos, finalmente, dónde residen los posibles conflictos con Mouffe.

En la estela de estas últimas teorías, la propia Benhabib reconoce en varias ocasiones la influencia de Hannah Arendt, así como la centralidad de su pensamiento político en el último siglo: “Hannah Arendt es la pensadora política más importante de este siglo. Su obra nos ha recordado con gran agudeza los ‘tesoros perdidos’ de nuestra tradición de pensamiento político y, específicamente, la ‘pérdida’ del espacio público,

“¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 91 y ss.).

²⁴⁰ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, ed. cit. p. 14.

²⁴¹ Benhabib, S., *Ibid.*

der öffentliche Raum, bajo las condiciones de la modernidad”²⁴². No sólo apela a ella cuando, como vimos antes, se trata de hacer un diagnóstico de una situación histórica dada, sino que también se sirve de ciertos conceptos de Arendt para su teorizar político. En concreto, lo hará recogiendo la noción arendtiana de ‘mentalidad ampliada’, precisamente aquello que se generaría por efecto del diálogo público, y por tanto lo que va a constituir la instancia de validez intersubjetiva de su modelo. Y, también, extrayendo de su obra un sentido profundo de la idea de ‘narratividad’ que resultará fundamental en la teoría comunicativa de Benhabib: “la narratividad es el modo a través del cual se distinguen las acciones y se constituye la identidad del ser. (...) La acción moral es interacción, realizada hacia otros y en la compañía de otros”²⁴³. Volveremos nuevamente sobre todo ello.

Pero quizás la influencia más importante que recibe Benhabib, que también es explícitamente reconocida por ella misma, es la de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, y en concreto la de Jürgen Habermas. Benhabib concibe una de sus más importantes obras, *Critique, Norm, and Utopia*, como un intento por sentar las bases normativas de una teoría crítica. En esta obra se hace eco de las principales contribuciones de Theodor Adorno y de Max Horkheimer, en su crítica a la Ilustración y a la idea de ‘razón instrumental’, a la que se contrapondría la de ‘razón utópica’ defendida por Habermas, como instancia capaz de legitimar una crítica transformadora de la sociedad y emancipatoria para los sujetos. Dando un paso más, dirá Benhabib: “la verdadera negación de la razón instrumental no es la razón utópica, sino la razón comunicativa”²⁴⁴.

La relación filosófica entre Benhabib y Habermas no deja de estar llena de luces y sombras, como más adelante tendremos ocasión de comprobar. Pero es innegable la

²⁴² Benhabib, S., *Ibid.* Según Cristina Sánchez Muñoz, el análisis de Benhabib “recupera una Arendt sensible a las cuestiones de la identidad, a las exclusiones, a la configuración de la democracia” y “la aplicación de una hermenéutica feminista por su parte permitió la recuperación de la figura de Arendt para la teoría feminista contemporánea”. Según esta autora, para ello es preciso hacer una lectura de la obra de Arendt, “desde sus márgenes al centro” (Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 275).

²⁴³ Benhabib, S., *Ibid.*

²⁴⁴ Benhabib, S., *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 224 (la traducción es mía).

valoración altamente positiva que hace Benhabib de la noción de ética comunicativa habermasiana²⁴⁵, como especialmente apropiada para insertar en ella los intereses y objetivos de las teorías feministas, de su modelo dialógico de espacio público, así como del propio diagnóstico habermasiano de la Modernidad, en contra de los modelos propuestos por Adorno y Horkheimer, y en un sentido claramente más conciliador con los potenciales ilustrados de emancipación y progreso²⁴⁶.

La noción de crítica de Benhabib será la de un diagnóstico o explicación de la realidad capaz de proceder, en segundo término, por vía anticipatoria-utópica, a la transformación de la misma. Por lo tanto, su concepto de crítica se halla plenamente inserto en la dialéctica entre inmanencia y trascendencia con la que también jugará, por ejemplo, la teoría crítica de Nancy Fraser. Aunque Fraser se inserta en el neopragmatismo, las dos autoras manifiestan ciertas afinidades, por ejemplo en la recepción que efectúan de la teoría comunicativa de Habermas, así como en su respuesta, por vía feminista, a ciertas polémicas procedentes de la Postmodernidad y que veremos más adelante.

Una vez aclarado el contexto epistémico y político en el que se inscribe la filosofía de Seyla Benhabib, estamos en disposición de proceder al análisis de su teoría. Como veíamos que le sucedía a Bobbio, Benhabib ha de mantener también un baile constante marcado por las dialécticas y polémicas propias de su tiempo. En la medida en que Benhabib sí profundiza plenamente en desafíos y problemas actuales, su teoría puede servir para iluminar un poco mejor las virtualidades democráticas de ese baile.

²⁴⁵ Y en esa medida afirma Neus Campillo que la teoría de Benhabib coincide con la de Habermas en la visión por parte de éste último, de la Modernidad como ‘proyecto inacabado’ (Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, M^a J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 135).

²⁴⁶ “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas” (Horkheimer, M., y Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fisher Verlag GMBH, Frankfurt am Main, 1969 (citado por su traducción al castellano como Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2004, p. 64).

2

La explicitación del sujeto político

“Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?”²⁴⁷ Las palabras anteriores son formuladas por Judith Butler en el Prefacio a una de sus últimas obras. A través de ellas puede apreciarse la preocupación creciente, sobre todo en el caso concreto de la obra de la que han sido extraídas, tras los sucesos de septiembre de 2001, acerca de qué vidas cuentan como vidas y qué muertes se traducen en duelos susceptibles de ser llorados y respetados. Se trata de un interrogante que da pie a un conjunto completo de cuestiones con importantísimas repercusiones políticas; más allá de los debates filosóficos en torno a la noción de identidad o subjetividad con el que se juegue, existen implicaciones políticas en todo ello que no pueden ser pasadas por alto.

En los capítulos precedentes hemos hablado de la existencia, dentro de las teorías de la democracia, de una distinción entre diversas preguntas que marcan la inserción de quien se las formula en el universo político contemporáneo. Se trata de las preguntas por el *cómo*, por el *qué* y por el *quién* de nuestras democracias. En la medida de la relevancia concedida a cada una, así como en función de los diversos modos en que han sido respondidas, el posicionamiento de los distintos autores y las distintas autoras ha variado enormemente. Ya hemos examinado en detalle las repercusiones de la cuestión del procedimentalismo, en relación al papel que las reglas de procedimiento y los valores, respectivamente, ocupan en las teorías democráticas. Uno y otro polo de la reflexión teórica darían cuenta, respectivamente, del *cómo* —en el caso de las reglas— y del *qué* —en el de los valores destilados de las decisiones efectivas de un particular sistema democrático. En virtud de los mismos, hemos explicado en qué consistían los modelos presuntamente procedimentales, como aquéllos basados en la prioridad del conjunto de reglas democráticas capaz de dar cuenta del sistema. Y cómo la inclusión

²⁴⁷ Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004 (citado por su traducción al castellano como Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 16 y s.).

de los valores, en algún punto de la teoría, hace deslizarse a ésta hacia la suscripción de compromisos más sustanciales.

En las últimas décadas del siglo XX se yergue la última de las cuestiones mencionadas; justamente, aquélla que se interroga y busca dar cuenta de la delimitación del sujeto político. En concreto, en el capítulo anterior insistíamos en la importancia que la teoría feminista tiene en relación a ello. El surgimiento de diversos movimientos sociales, desde el siglo XIX, pero sobre todo el desarrollo profundo de las luchas y demandas de los mismos en el XX, ha propiciado la centralidad de las reivindicaciones de la noción de sujeto. Y la labor del movimiento feminista, fundamentalmente debido a las implicaciones universalistas del mismo, ha sido intensa en este sentido²⁴⁸.

La pregunta por el *quién* de las democracias adquiere una nueva luz gracias a las reflexiones llevadas a cabo por las teorías que sustentan dichos movimientos. Aunque la preocupación por el sujeto se ha encontrado presente durante toda la historia de la filosofía, desde la Antigüedad, es en los últimos años cuando los debates en torno al mismo singularizan sus repercusiones, de primer orden, en relación a la constitución y la validación de los sistemas democráticos.

Quién cuenta como sujeto legítimo de derechos y reivindicaciones se perfila como una cuestión de primer orden. Quién merece ser escuchada/o y atendida/o en el fragor de los conflictos actuales en relación a cuestiones ya no meramente redistributivas, sino también centradas en el reconocimiento de diversas formas de identidad, surge como la piedra de toque de muchas de las principales polémicas recientes, filosóficas y políticas²⁴⁹.

²⁴⁸ En el último siglo, el cuestionamiento de la categoría de sujeto, como veremos en estas páginas, procede en gran medida de las teorías de la postmodernidad. Aunque la polémica tiene su foco en torno a la década de los años ochenta, las consecuencias de la misma no han desaparecido del panorama filosófico actual. Para una interesante revisión de esta cuestión, fundamentalmente en lo que atañe al interior de la teoría feminista, *cfr.* Oliva Portolés, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.

²⁴⁹ El debate en torno a las nociones de redistribución y reconocimiento, al que sólo podemos asomarnos tangencialmente en estas páginas, también ha hecho verter ríos de tinta en las últimas décadas. Ciertamente emparentados con la cuestión del sujeto y su centralidad en lo político, los dilemas de redistribución/reconocimiento marcan la condición de las sociedades del capitalismo tardío y, por lo que respecta al feminismo, el final de la gramática de las teorías marxistas a la hora de tratar y establecer los criterios para una teoría de la justicia (*cfr.* Fraser, N. y Honneth, A., *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003).

Ya hemos reconstruido el modo en que la crítica racional ilustrada hubo de vérselas, de manera más o menos subrepticia, para dar cuenta de la propia noción de subjetividad que se había visto previamente volatilizada en virtud de esa misma crítica de la Modernidad. Como decíamos, para hacer posible dicho ejercicio de reconstrucción ontológica, la Ilustración reivindicó la necesidad de proceder por vía esencialista y metafísica, de modo que el ejercicio de restauración de ese sujeto epistémico, ético y político ocultara las huellas de su propia autoconstitución. Mencionamos la creación de esas ‘redes de sujeción’ destinadas a evitar el *horror vacui* de no saber dónde se teoriza, ni, lo que es peor, quién teoriza. Sin suturas visibles podemos crearnos la ilusión de que nunca existió ninguna herida.

De este modo, en la Modernidad surge con fuerza una nueva noción de sujeto político, que será el ciudadano de derechos. Esa concepción de la ciudadanía es la que, por vía liberal y democrática, nos ha sido legada a nuestros universos sociales y políticos. En este capítulo veremos en detalle cómo procede una de las posibles críticas a este modelo de subjetividad filosófica y política, que es la de Seyla Benhabib.

Las demandas en torno a la delimitación y reconocimiento del sujeto político surgen precisamente como un intento de rebajar, por un lado, las exigencias de un proyecto emancipador, el ilustrado, cuyas reivindicaciones son elevadas, finalmente, a costa de las muchas y variadas exclusiones que sus principales formulaciones generan. Por otro, la pugna por el reconocimiento de muchos tipos nuevos de sujeto –epistémico, moral, político- pretende tener el valor añadido de implementar la riqueza del horizonte axiológico previo, iluminando realidades y situaciones que hasta el momento han permanecido en la penumbra y el anonimato.

Theodor Adorno y Max Horkheimer reconstruyen con acierto la constitución del paradigma moderno de la identidad en Occidente. Según explican, la misma tiene lugar a costa de un acto de represión destinado a enterrar y silenciar al/a la otro/a, no sólo a nivel social, sino en el interior de cada una y cada uno. Siguiendo una lógica hegeliana que Benhabib también explicita en varios puntos de su obra, el sujeto se convertiría en sujeto, justamente, gracias al acto de convertir al otro o a la otra en alteridad radical. Algo de lo que, dentro de la teoría feminista, como ya señaláramos, también Simone de Beauvoir se hace eco en *El segundo sexo*. “¿Es la utopía moral racional del modernismo

sólo posible mediante la represión de la naturaleza y del ‘otro/a’ que hay en nosotros/as?”²⁵⁰, se pregunta Benhabib. Siguiendo a Adorno y Horkheimer, que se valían del pasaje homérico relativo al canto de las sirenas y a la subsiguiente sublimación del impulso natural por parte de Ulises²⁵¹, es interesante proseguir con el símil y examinar el subtexto de género que subyace a la base de esta metáfora.

Lo característico, decíamos, según Beauvoir, y lo curioso de ciertos tipos de relación, como la que se establece entre los sexos, es la falta de reciprocidad o reversibilidad en esa relación Uno/Otra según la cual sólo uno de los polos de la misma se define como identidad absoluta, relegando al otro -a la otra, en este caso- a la perenne e insalvable categoría de la alteridad. La civilización occidental se ha erigido sobre la base de una categoría de identidad o subjetividad cuyos cimientos vendrían posibilitados por la alterización y la naturalización a la que los otros y las otras de esa civilización son sometidos/as. La caracterización de esas otras y otros es extensa y tradicionalmente ha marcado el límite de lo que el *statu quo* de la sociedad y la cultura del momento haya considerado valioso, tolerable o incluso inteligible. Es posible examinar este juego de exclusiones en relación a los millones de seres humanos que en algún momento poblaron el llamado ‘Nuevo Mundo’, y de cuyas materias primas y riqueza los denominados sujetos legítimos supieron dar buena cuenta; para ello, los mismos se vieron relegados a una categoría inferior de humanidad, a un estatus intermedio entre las bestias y los hombres, y por lo tanto a quedar definitivamente inscritos en una matriz específica de poder, control y naturalización de sus cuerpos²⁵².

Por dar un solo ejemplo más, y como veremos a continuación, a las mujeres les ha sido atribuido el canto de las sirenas en todas las épocas y lugares de la historia. Como grito irresistible al que debían sin embargo resistirse –bajo pena de dejar de ser sujetos; es decir, de dejar de ser-, los héroes han forjado su carácter de héroes justamente a costa de reprimir todo aquello que en realidad les habría igualado con el resto de la humanidad –esto es, las mujeres. La naturaleza es aquello que iguala a las

²⁵⁰ Benhabib, S., “Critical Theory and Posmodernism: on the Interplay of Ethics, Aesthetics and Utopia in Critical Theory”, en *Cardozo Law Review*, 11, July-August 1990, p. 1439 (la traducción es mía).

²⁵¹ Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fisher Verlag GMBH, Frankfurt am Main, 1969.

²⁵² A vidas, en definitiva, no susceptibles de contar como vidas.

mujeres con los seres que no son humanos, mientras que la heroicidad de los hombres se constituye sobre el rechazo y el control de la misma.

La crítica a la moral universalista

Hemos señalado en varios lugares de este trabajo la carga novedosa que supusieron, en su día, las teorías iusnaturalistas, en la medida en que gracias a ellas consiguió aislarse un conjunto de derechos inalienables para el individuo, una esfera a proteger de las injerencias externas y autoritarias del Estado despótico y absolutista. Esta valoración de la esfera de la individualidad, de la libertad personal, es por ejemplo explícitamente trazada en la obra de Bobbio²⁵³, donde el individualismo aparece justamente como principio del liberalismo y como principio de la democracia.

Benhabib, como veremos, también va a valorar positivamente el legado liberal del individualismo, por lo menos hasta cierto punto: el de la defensa esforzada y comprometida de los Derechos Humanos. Sin embargo, ello no le impide trazar y ofrecer una noción de sujeto político que poco o nada tendrá que ver con la de las teorías liberales clásicas –ni tampoco, en la medida en que ella sí lo hará explícito, con la de la teoría bobbiana.

Antes de describir en qué consiste exactamente la propuesta de Benhabib, parece adecuado reproducir aquí el trazado crítico de su recepción de otras teorías y reflexiones anteriores o contemporáneas a la suya. Comenzaremos con la crítica que Benhabib elabora de las teorías morales universalistas de la Modernidad, todavía fielmente reflejadas en las teorías liberales y por lo tanto en la obra de una grandísima cantidad de autores y autoras contemporáneas²⁵⁴.

En un artículo paradigmático del estado de esta cuestión del sujeto político en el seno de la teoría feminista²⁵⁵, Seyla Benhabib comienza señalando la posición de Carol

²⁵³ Cfr. Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990.

²⁵⁴ Benhabib examina y critica la línea de universalismo liberal que va de Kant a Rawls, fundamentalmente. Sin embargo, como tendremos ocasión de ver, muchos de los presupuestos de la misma son extensibles a otras concepciones liberales.

²⁵⁵ El artículo comienza con la significativa pregunta: “¿Puede aportar algo el feminismo a la filosofía moral?” (Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy

Gilligan en relación a ciertas conclusiones de psicología moral presentadas por Lawrence Kohlberg. Kohlberg había elaborado una teoría acerca de la formación del juicio moral cuyos resultados ofrecían datos diferenciales en función del sexo del sujeto. Lo que Gilligan hace es revisar la investigación de Kohlberg para acabar concluyendo que es necesario cambiar, o más bien ampliar, el paradigma de investigación con el fin de dar cabida a tipos de razonamiento y por lo tanto a resultados dispares que se salen del paradigma original.

Según Gilligan, observa Benhabib, “la teoría de Kohlberg sólo es válida para medir el desarrollo de un aspecto de la orientación moral, que se centra en la ética de la justicia y los derechos”²⁵⁶. Ese modelo no es válido, en concreto porque no sirve para dar cuenta de la experiencia moral de las mujeres, cuyo juicio moral parecía ser más contextual y hallarse más próximo a los detalles de las relaciones y las narrativas. La respuesta moral de las mujeres deja de ser una excepción en el estudio completo cuando Gilligan introduce la distinción entre la ética de la justicia y los derechos, por un lado, y la ética del cuidado y la responsabilidad, por el otro; “la contextualidad, narratividad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es un signo de debilidad ni de deficiencia, sino una manifestación de una visión de la madurez moral que considera al yo como algo inmerso en una red de relaciones con los otros”²⁵⁷.

Benhabib reconstruye este debate con la intención de examinar la aportación de la teoría feminista al mismo. La presentación de la teoría de Kohlberg se salda con la distinción establecida por este autor entre ‘desarrollo del ego’ y ‘desarrollo moral’, de forma que ésta última puede ser estudiada con independencia de la primera. En ese sentido, Benhabib afirma que “la *definición* del dominio moral, así como el ideal de *autonomía moral*, no sólo en la teoría de Kohlberg, sino en las teorías universalistas del contrato de Hobbes a Rawls, conducen a una privatización de la experiencia de las mujeres y a la exclusión de que esto sea considerado desde un punto de vista moral”²⁵⁸.

and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, ed. cit. p. 119).

²⁵⁶ Benhabib, S., *Id.*, p. 120.

²⁵⁷ Benhabib, S., *Id.*, p. 121.

²⁵⁸ Benhabib, S., *Id.*, p. 126 (cursiva en el original).

La cuestión de la privatización de la experiencia de las mujeres, como veremos, corre paralela al hecho de su naturalización, algo a lo que hacíamos referencia un poco más arriba y que actúa a la vez como causa y consecuencia de la ceguera de género que ha caracterizado tradicionalmente a la filosofía moral.

Benhabib acusa a estas teorías universalistas de un *sustitucionalismo* subrepticio, “al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales”²⁵⁹. Estos sujetos que hacen valer sus características para el común de la humanidad han sido y son hombres adultos, blancos y burgueses. No nos adentraremos aún en la cuestión de la universalidad, que reservamos para el último capítulo. Sin embargo, merece la pena observar el hecho de que considerar a todos los seres humanos bajo la óptica de unas características particulares que se hacen pasar por universales no es exactamente lo mismo que excluir a una gran parte de los mismos de la categoría de sujeto; sin embargo, estas dos estrategias se hallan ciertamente relacionadas, si bien la primera resulta más adecuada²⁶⁰ para los fines de unos sistemas democráticos aparentemente consolidados. Por otro lado, es interesante recordar aquí las observaciones críticas de Chantal Mouffe en relación al concepto de hegemonía, y al hecho de cómo ciertas políticas neoliberales tratan de hacer pasar por neutral aquello que sólo es fruto de una determinada constitución ideológica del poder²⁶¹.

La crítica de Benhabib se relacionará con los reproches que la propia Benhabib les hará a las teorías morales y políticas habermasianas, algo para lo que también esperaremos al capítulo siguiente. Como teorías que encuentran su núcleo en la inspiración que suponen las reflexiones y conceptos de la Modernidad, todas ellas se encuentran ciertamente emparentadas. Es aquí donde mejor podrá comprobarse el diálogo crítico que Benhabib establece con el legado intelectual y político de la Ilustración.

¿Qué significa el hecho, enunciado por Benhabib, de la privatización de las experiencias de las mujeres? ¿Qué implicaciones tiene la exclusión de las mismas del

²⁵⁹ Benhabib, S., *Ibid.*

²⁶⁰ Más sutil y por lo tanto políticamente más correcta.

²⁶¹ Cfr. Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.

dominio de la moral? En realidad, la importancia de todo este asunto radica, en última instancia, en las repercusiones políticas de ese acto de exclusión y silenciamiento. Es por eso por lo que toda la reflexión que estamos llevando a cabo, lejos de ser meramente filosófica, no puede ser desentrañada de sus efectos políticos, pasados, presentes y aún venideros.

Benhabib reconstruye el surgimiento de ese nuevo sujeto político de la Modernidad en torno a la teoría hobbesiana del hombre como hongo narcisista nacido de la tierra y hecho después a sí mismo: “esta visión de los hombres como hongos es una descripción última de la autonomía”, explica Benhabib; “la hembra, la madre de la que todo individuo ha nacido, es ahora sustituida por la tierra”²⁶². De este modo, la visión de la autonomía va a ser la de aquella característica del sujeto (*self*) que lo hace libre y portador de la serie de derechos a la que ya hemos hecho tantas referencias.

“El narcisismo de este *self* soberano es destruido por la presencia del otro”²⁶³, dirá Benhabib, y así aparece recogido en muchas de las teorías modernas que hacen referencia al primigenio o metafórico estado de naturaleza. Si el *yo* se convierte en *yo* es justamente gracias a la estrategia de generar y rechazar o excluir a un/a otro/a como exterior constitutivo a sí mismo, es decir, como condición de posibilidad de su propia identidad²⁶⁴.

Así serán por ejemplo las mujeres excluidas de la categoría de sujeto político de la Modernidad, relegadas de nuevo a la esfera de la domesticidad –más allá del ámbito de la justicia y los derechos, por tanto- y naturalizadas en función de su supuesta relación innata con las necesidades afectivas y reproductivas de la especie.

Con ello, el sujeto se convierte en sujeto, a costa además de reprimir la naturaleza necesariamente presente en su propia constitución. La mujer es, desde entonces, *lo otro* que no es el hombre; el límite que marca la alteridad del sujeto y por lo

²⁶² Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, ed. cit. p. 131.

²⁶³ Benhabib, S., *Id.*, p. 132.

²⁶⁴ Tal y como lo explican Adorno y Horkheimer, la identidad es el resultado de un acto de represión y sublimación (cfr. Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fisher Verlag GMBH, Frankfurt am Main, 1969).

tanto el abismo misterioso que puede hacer peligrar la propia constitución del sujeto hombre. Como las sirenas para Ulises.

A partir de ahí la aparición de las dicotomías binarias que aún caracterizan nuestros universos sociales y culturales se explica casi por sí misma. La delimitación de la cultura, la civilización y el pensamiento racional, atribuidos desde entonces a la actividad intelectual masculina, en detrimento de la naturaleza, el mundo de los cuidados y las emociones, destinados en cambio a las mujeres. Tal y como dice Cristina Sánchez Muñoz en un artículo acerca la teoría política de Benhabib, “el género traza entonces una línea en la teoría política que establece importantes dicotomías sobre las que esta se construye: autonomía y nutrición, independencia y vinculación, la esfera pública de la justicia y el ámbito personal y doméstico de la buena vida”²⁶⁵.

En relación a la delineación de las teorías morales universalistas que Benhabib se propone criticar, dirá: “el self autónomo está desarraigado y desincardinado; la imparcialidad moral consiste en aprender a reconocer las demandas del otro que es exactamente igual que uno mismo; lo justo es la justicia pública; un sistema público de derechos y deberes es el mejor modo de arbitrar el conflicto, distribuir recompensas y establecer demandas”²⁶⁶.

Aún más, en este estado de cosas la identidad de la mujer se define por oposición, como carencia y como complemento: “carencia de autonomía, carencia de independencia, carencia de falo”²⁶⁷. Estas dicotomías son fuertemente interiorizadas por el *self* masculino: “dentro de su pecho están en pugna la ley de la razón y la inclinación de la naturaleza, la brillantez de la cognición y la oscuridad de la emoción”²⁶⁸.

La alteridad es precisamente lo que garantiza la identidad. Lo cual abre ciertamente el interrogante acerca de la posibilidad de un sujeto moderno distinto al que vio la luz en la Ilustración. ¿Estaban viciadas en origen las pretensiones de este sujeto político titular de derechos individuales? ¿Sería posible reconstruir una noción de

²⁶⁵ Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 270.

²⁶⁶ Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, ed. cit. p. 133.

²⁶⁷ Benhabib, S., *Id.*, p. 134.

²⁶⁸ Benhabib, S., *Ibid.*

identidad filosófica y política no basada en las exclusiones generadas para su constitución?

Si, de acuerdo con el propio análisis de Benhabib, parece claro que todo acto de designación de un *yo* tiene lugar en relación a un *otro* u *otra* que no es *yo*, al menos podríamos tender a una búsqueda más justa y ecuánime de sus condiciones de emergencia. Por un lado, el criterio de reciprocidad o reversibilidad debería ser salvaguardado, de forma que, en este mismo acto de creación del *yo* frente al/a la *otro/a*, vaya inserta la posibilidad de que a continuación la/el otra/o se autodesigne *yo* frente al primer *yo*, convertido ahora justamente en *otro/a*. Por otro, quizás podríamos tratar de deslizarnos desde la gramática del mismo/a-otro/a, a la que la mayoría de los análisis culturales y de género han hecho referencia en los últimos años, a una gramática más caracterizada por las relaciones yo-tú-nosotros/os, que sitúa todas estas designaciones de los sujetos en un universo comunicativo especularmente recíproco.

Como decíamos, las repercusiones de este modelo de moralidad que surge en la Modernidad, y que Benhabib critica en base a la constitución del sujeto que de él se extrae –y que nos es legado, aún, a nuestros días–, son ciertas y amplias en sentido político. Este sujeto monádico, sin trabas, susceptible de ser conocido con independencia de sus fines y acciones en el mundo, es el sujeto definicional del liberalismo clásico. Y será también el que opere en el fondo de teorías políticas tan cercanas como las de John Rawls, Bruce Ackerman o incluso Jürgen Habermas. En ellas, estos autores –entre otros; por mencionar algunos ejemplos a los que Benhabib se enfrenta directamente– se valen de alguno de los rasgos de esta misma noción de sujeto para caracterizar al tipo de *yo* que es protagonista de las demandas de derechos y ciudadanía de los sistemas democráticos. Más adelante examinaremos cómo se articula la crítica de Benhabib hacia algunos de ellos.

Pero antes deberemos dar cuenta de la propuesta de sujeto político que defiende Benhabib en sus obras. Para ello, previamente reconstruiremos la crítica que elabora Benhabib de las teorías de la subjetividad propuestas por el Postestructuralismo y la Postmodernidad; fundamentalmente, lo haremos a propósito de la señalada polémica que tuvo lugar, acerca de esta cuestión, entre Seyla Benhabib y Judith Butler, con ciertas aportaciones de Nancy Fraser y de Drucilla Cornell.

El debate con la Postmodernidad

Como ya comentamos, la Postmodernidad posibilita la eclosión, en el siglo XX, de muchos de los impulsos deconstructivos que venían fraguándose en Occidente desde el surgimiento de la filosofía de la sospecha en el XIX. En el transcurso de unos pocos años, desde finales de la década de los setenta, muchos de los dogmas y teorías canónicas serán criticadas y rechazadas. Así sucede, por ejemplo, con la Ilustración como matriz epistémica y moral.

El esencialismo con el que la Modernidad había saldado su labor de justificación del sujeto de conocimiento es sacado a relucir, así como el hecho de los intereses u objetivos ocultos que habían sido perseguidos con el afán fundamentador ilustrado. Conceptos tan centrales como los de crítica y razón van a ser también enjuiciados, y en general podríamos considerar que la Postmodernidad protagoniza un intento profundo por tratar de exponer los puntos de sutura que la Modernidad había tratado de esconder con tanto esmero. El conocimiento deja de ser considerado como esa actividad pura y meramente especulativa, y en su seno comenzarán a tener importancia cuestiones relativas a los intereses y al poder²⁶⁹. La moral, y, derivando de ella, la política, dejará de constituir un ámbito caracterizado por la objetividad; una vez que el subjetivismo moderno es puesto de relieve se trata de aprender a sobrellevarlo de la mejor manera posible.

En realidad, el propio concepto de ‘Postmodernidad’ resulta altamente problemático. Bajo su rúbrica han pretendido colocarse teorías y textos de índole muy diversa, y que en realidad han procedido de forma muy diferente ante problemas determinados. Utilizado tanto en sentido cronológico, para definir la labor teórica de una serie de autoras y autores en un momento concreto de la historia, como con un

²⁶⁹ “En la voluntad de verdad, en la voluntad de decir ese discurso verdadero ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder?” (Foucault, M., *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, citado por su traducción al castellano como Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 20).

significado más material, haciendo referencia a un cierto modo de teorizar²⁷⁰, la Postmodernidad se ha caracterizado en buena medida por aprovechar los huecos y las fisuras que la Modernidad no logró evitar –pese a sus titánicos esfuerzos– que le pasaran desapercibidas, para, a través de ellos, mostrar el entramado de poder que subyace a las brillantes y pulidas superficies de las teorías modernas²⁷¹.

Los debates en torno a la cuestión de la identidad y la diferencia, por ejemplo, alcanzan un grado de desarrollo enorme en manos de los autores y las autoras postmodernas. Ya sea con fines nuevamente sustancialistas, con el objetivo de blindar formas de subjetividad, o radicalmente deconstructivos, proclamando alguna nueva versión de la muerte del mismo²⁷², la crítica postmoderna ha tenido un papel relevante en la centralidad concedida, en las últimas décadas, al problema del sujeto político.

A comienzos de la década de los noventa Seyla Benhabib mantuvo una interesante polémica con Judith Butler, teórica feminista postmoderna, de raíces foucaultianas, y una de las madres de la Teoría Queer. El intercambio de opiniones, a través de un diálogo mantenido en una serie de artículos sucesivos, quedó recogido en el volumen *Feminist Contentions*, que permanece como un clásico dentro de la teoría feminista del último siglo.

Lo que la polémica Benhabib-Butler pone de relieve es la profunda dialéctica existente a la que ya hicimos referencia, entre la crítica afirmativa heredera de la

²⁷⁰ Esa polisemia del término explica algunas –aunque no todas, evidentemente– de las polémicas surgidas al respecto. Así, desde la filosofía tiende a emplearse la noción de Postmodernidad para designar un estilo de teorización caracterizado por la radicalización de la actitud de sospecha hacia el concepto de la Modernidad, mientras que desde disciplinas como la literatura o la historia se hace más bien un uso cronológico del mismo; en este último sentido, la propia obra de Benhabib o la de Habermas vendrían a ser consideradas postmodernas.

²⁷¹ La literatura ha dado buenos ejemplos de estos intentos de exploración de las identidades semiocultas por el discurso de la Modernidad, basados en la desconfianza en los metarrelatos canónicos; así, en las últimas décadas proliferan las revisiones y reescrituras de grandes textos clásicos con el fin de desenmascarar y dar voz a aquéllos y aquéllas que el discurso oficial se empeñó en mantener oculto: son las otras y los otros de los relatos de la Modernidad (cfr. De la Concha, Á. (ed.), *Shakespeare en la imaginación contemporánea. Revisiones y reescrituras de su obra*, Madrid, UNED Col. Estudios de la UNED, 2004, y De la Concha, Á., “The End of History. Or, is it? Circularity Versus Progress in Caryl Phillips’ *The Nature of Blood*”, en *Miscelanea. A Journal of English and American Studies*, vol. 22, 2000).

²⁷² La crítica de la Posmodernidad no se ha saldado siempre con propuestas deconstructivas. Casos como el del feminismo de la diferencia, con su intento de blindaje de formas de identidad sustantiva de lo femenino, evidencian lo contrario.

Ilustración y la crítica deconstruccionista postmoderna. En relación, en este caso, precisamente a la cuestión del sujeto.

Benhabib expone su posición con respecto a la Postmodernidad en un artículo titulado “Feminism and Postmodernism”, donde comienza preguntándose por la posibilidad de que existan relaciones auténticas y provechosas entre el feminismo y la Postmodernidad, y explica: “feminismo y postmodernidad son frecuentemente aludidos como si su actual unión fuera una consecuencia inevitable; sin embargo, ciertas características de la postmodernidad deberían hacer que nos preguntásemos, más bien, ‘¿feminismo o postmodernidad?’”²⁷³

En este artículo Benhabib examina las tres tesis que, según ella, caracterizarían a la Postmodernidad, y que serían las de *la muerte del hombre*, *la muerte de la historia* y *la muerte de la metafísica*²⁷⁴. Para todas ellas, Benhabib presenta una versión fuerte y una versión débil, siendo ésta última la única que en última instancia resultaría compatible con los fines y los intereses emancipatorios de una teoría feminista, a saber: ‘la Desmitificación del Sujeto Masculino de la Razón’, ‘la Generización de la narración histórica’ y ‘el escepticismo feminista hacia las pretensiones de la Razón Trascendental’. De todas ellas, dejaremos la primera para el final, puesto que, además de ser la que más nos interesa en este capítulo, es aquella en la que mejor se ven las divergencias teóricas con Butler.

Según Benhabib, asumir la muerte de la historia en un sentido estricto nos obligaría a incurrir en un nominalismo estéril de cara a cualquier relato histórico que ocupase un período de tiempo largo y que no se centrase meramente en prácticas microsociales. Más aún, Benhabib se plantea: “incluso aunque prescindamos de los grandes relatos, ¿cómo podemos repensar la relación entre la política y la memoria histórica?”²⁷⁵. Y también: “¿es posible para los grupos en lucha no interpretar la historia a la luz de un imperativo político-moral, el imperativo del interés futuro en la

²⁷³ Benhabib, S., “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 17 (la traducción es mía).

²⁷⁴ Flax, J., *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990 (hay traducción al castellano como Flax, J., *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1995).

²⁷⁵ Benhabib, S., “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 23.

emancipación?”²⁷⁶ Las reflexiones de Benhabib en este último sentido parecen preguntarse si el abandono de todo enfoque teleológico para la historia debe saldarse necesariamente con la renuncia a una idea tenue de progreso; lo que será determinante para sus consideraciones posteriores sobre utopía y emancipación.

La polémica sobre la muerte de la metafísica se centra en cuestiones relativas al papel –necesario o no- de la filosofía como instancia crítica y legitimatoria, acerca de lo cual Benhabib afirma que “la crítica social sin filosofía no es posible, y sin crítica social el proyecto de una teoría feminista, comprometida a la vez con el conocimiento y con el interés emancipatorio de las mujeres, es inconcebible”²⁷⁷. Según Benhabib “la crítica social necesita de la filosofía precisamente porque los relatos de nuestras culturas son tan conflictivos e irreconciliables que, incluso cuando se apela a ellos, es ineludible cierta ordenación de las prioridades normativas de una misma y una clarificación de aquellos principios en nombre de los que se habla”²⁷⁸. Para ello, Benhabib apelará a la necesidad de exilio intelectual para la/el teórica/o, de modo que la suya se convierta en ‘la visión desde fuera de los muros de la ciudad’²⁷⁹.

La muerte del sujeto sería justamente lo que acontecería, según ciertas versiones de la crítica a la Modernidad, una vez que se pone de manifiesto lo que queda tras la fastuosa labor de fundamentación moderna. Judith Butler presenta una visión de la noción de sujeto radicalmente constructivista según la cual el mismo no parece ser sino un efecto del entramado de relaciones de poder destinadas a crearlo y a mantenerlo²⁸⁰. En *Gender Trouble*, así como en diversos artículos escritos a lo largo de la década de los noventa, Butler se hace eco de la crítica postmoderna de las identidades monolíticas, a través de un análisis sobre las categorías de sexo y género. Según Butler el sexo no es al género lo que la naturaleza a la cultura; uno de los principales errores ha sido esta

²⁷⁶ Benhabib, S., *Ibíd.*

²⁷⁷ Benhabib, S., *Id.*, p. 25.

²⁷⁸ Benhabib, S., *Id.*, p. 27.

²⁷⁹ Acerca de esta cuestión, justamente, señala Neus Campillo las diferencias entre las aproximaciones teóricas de Benhabib y Nancy Fraser, ya que ésta última traza el camino de una crítica social sin filosofía. De ahí, precisamente, procederán las distintas concepciones, de estas dos autoras, sobre la idea misma de Postmodernidad (Campillo, “El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo”, en Amorós, C. (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000).

²⁸⁰ “¿Qué es el sujeto, quién es un sujeto, qué es una vida?”; así comienza, prácticamente, el esclarecedor ensayo sobre la obra de Butler de Elvira Burgos (Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros, 2008, p. 21).

consideración del sexo como ‘lo dado’: “el género es también el medio discursivo/cultural por medio del cual una ‘naturaleza sexuada’ o un ‘sexo natural’ se produce y establece como ‘prediscursivo’, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la que* la cultura actúa”²⁸¹.

El sujeto es un efecto de aquello que suponemos ser su resultado: “no hay identidad de género tras las expresiones de género; esa identidad está performativamente constituida por las mismas expresiones que se dicen ser sus resultados”²⁸². De esta forma, el sujeto sería el resultado del ejercicio paródico y repetitivo de su propia representación performativa, a través de las relaciones de poder y sujeción que lo sustentan. No hay nada más allá de la parodia de género y subjetividad que sin embargo nos crea la ilusión de que existe un original al que se está imitando; no existe ningún original a imitar, sino sólo las sucesivas repeticiones mismas.

Benhabib critica esta versión fuerte de la muerte del sujeto, de la que se desprendería una visión de la identidad según ella incapaz de dar cuenta de la capacidad de acción política: “lo que se sigue de esta concepción nietzscheana es una visión del yo como un actor enmascarado, salvo que se nos pide creer que no hay ningún yo tras la máscara”²⁸³. Las críticas de Benhabib proceden a raíz de lo que ella llama este ‘sujeto fungible’ de la Postmodernidad, constituido discursivamente a través de matrices de poder/conocimiento²⁸⁴, e incapaz de retener un sentido coherente de sí que posibilite a su vez la formulación de demandas y reivindicaciones: “si estos agentes conservan capacidades para la resistencia, la resignificación o, en el caso de Butler, para ‘subvertir los códigos de género’, ¿de dónde se derivan éstas?”²⁸⁵. En ese mismo artículo, alertará:

²⁸¹ Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1990, (citado por su traducción al castellano como Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 7 (cursiva en el original)).

²⁸² Butler, J., *Id.*, p. 25.

²⁸³ Benhabib, S., “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Benhabib, S. (*et al.*), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, pp. 21 y s.

²⁸⁴ Tal y como lo describe Elvira Burgos, “una instancia de poder que se ejerce a partir del entramado discursivo, de la formación de discursos que son los que establecen la lógica de la ‘verdad’ y la ‘mentira’” (Burgos Díaz, E., “Género y sexo en la teoría feminista contemporánea”, en Llinares, J. B., y Sánchez Durá, N. (comps.), *Ensayos de filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica*, Valencia, Univ. de Valencia / Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, 2001, p. 389).

²⁸⁵ Benhabib, S., “From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties”, en Philosophy of Education Society, *Keynote Address*, abril de 1994 (citado por su traducción al castellano como Benhabib,

“la teoría feminista contemporánea actúa desde una concepción del sujeto como construcción fungible constituida por la lucha y el conflicto de identidades que compiten entre sí, mientras que la actual política del estado de bienestar redistribucionista fomenta el enfrentamiento entre grupos divergentes, algunos de los cuales mantienen un solapamiento entre sus miembros, por un conjunto de recursos escasos”²⁸⁶.

Butler responde a las críticas de Benhabib en un artículo titulado “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”. En él hace suyas las preocupaciones que han caracterizado al feminismo de la tercera ola, en lo que a la delimitación del sujeto político se refiere: “requerir el sujeto significa clausurar el dominio de lo político, y esa clausura, analíticamente instalada como una característica esencial de lo político, refuerza los límites del dominio de lo político de tal forma que dicho refuerzo es mantenido a salvo del escrutinio político”²⁸⁷. Según Butler las categorías de la identidad no son nunca meramente descriptivas, sino que siempre llevan en su interior una carga normativa y, por lo tanto, generan exclusiones. Añadirá: “deconstruir el sujeto del feminismo no es, por lo tanto, censurar su uso, sino, al contrario, abrir el término a un futuro de múltiples significaciones”²⁸⁸.

Acusará a Benhabib de malentender su negación de un *sujeto detrás de la acción*, sustituyendo la expresión ‘sujeto detrás’ por ‘sujeto más allá de’. Y en cualquier caso sus principales esfuerzos se dirigirán a la cuestión de salvaguardar la posibilidad de libertad y a huir por tanto de la acusación de determinismo que le adjudica Benhabib: “afirmar que el sujeto está constituido no es lo mismo que afirmar que está determinado; al contrario, el carácter de estar constituido del sujeto es la misma

S., “Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa”, en Beltrán, E. y Sánchez, C. (eds.), *Las ciudadanas y lo político*, Madrid, UAM, 1996, p. 33).

²⁸⁶ Benhabib, S., *Id.*, p. 38.

²⁸⁷ Butler, J., “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 36 (la traducción es mía).

²⁸⁸ Butler, J., *Id.*, p. 50. Otras autoras, en el desarrollo postcolonial de la tercera ola del feminismo, han señalado igualmente estas exclusiones generadas por el feminismo liberal (*cfr.* Spivak, G. Ch., “Can the Subaltern speak?”, en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1988).

precondición de su agencia”²⁸⁹. La capacidad de ese sujeto fluido de actuar libremente, y por lo tanto de formular demandas y reivindicaciones, y luchar, individual y colectivamente, por las mismas, reside en la posibilidad que el mismo tiene de resignificar la matriz o discurso de poder que lo constituye; para ello ha de realizar una especie de giro ontológico, contra la necesidad de dicha norma, negando la matriz de poder que lo ha generado y creando por tanto desde sí mismo las propias condiciones y garantías de su *libertad*. En ese giro o negación, al quedarse en una posición precaria y de miedo absoluto, es ella/él quien tiene la necesidad de crear e imponer sus propias normas, ya que éstas “confieren forma ética a la reflexividad del sujeto emergente”. Butler lo explica asimismo en un texto diferente, afirmando: “el análisis de la sujeción es siempre doble, puesto que rastrea las condiciones de la *formación del sujeto* y el volverse contra ellas que posibilita la *emergencia del sujeto y de su perspectiva*”²⁹⁰. Así explorado, el ejercicio del poder, en su doble faceta de prohibición y producción, se evidencia como “algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos”²⁹¹.

Nancy Fraser y Drucilla Cornell también hacen aportaciones a la polémica, respectivamente desde el neopragmatismo y el postmodernismo. Lo más reseñable, quizás, sea el señalamiento, por parte de Fraser, del hecho de que Benhabib y Butler se enzarzan en ‘falsas antítesis’; desde su posición es posible y altamente deseable reconstruir una teoría capaz de recoger y utilizar tanto las aportaciones de una teoría crítica como la de Seyla Benhabib, como el impulso crítico y deconstructivo de la de Judith Butler. En una línea de pensamiento marcadamente pragmatista, Fraser dirá: “lo que sea mejor dependerá de los propósitos de cada uno/a (...). En general, las

²⁸⁹ Butler, J., “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 46.

²⁹⁰ Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, (citado por su traducción al castellano como Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2001, p. 41 (la cursiva es mía)).

²⁹¹ Butler, J., *Id.*, p. 12. En citas como ésta es patente la influencia de Foucault sobre Butler, que lleva a M^a Luisa Femenías a hablar de la emergencia ambivalente del sujeto: “el poder da lugar al sujeto pero cuando se desplaza de ser condición del estatus del sujeto a ser resistencia, se torna agencia. (...) El sujeto emerge en el sitio mismo de la ambivalencia. (...) Por eso la ambivalencia del sujeto es constitutiva, dinámica, vacilante y dolorosa” (Femenías, M^a L., *Judith Butler*, Madrid, Ediciones del Orto, 2003, pp. 31 y s.). La cuestión de las dificultades a la hora de salvaguardar una noción plausible de libertad en sus textos, ha sido formulada por Teresa López Pardina en López Pardina, T., *De Simone de Beauvoir a Judith Butler: El género y el sujeto*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, UCM, 2002, p. 4.

concepciones del discurso, como las concepciones de la subjetividad, deberían ser consideradas como herramientas y no como la propiedad de sectas metafísicas en conflicto”²⁹².

En el fondo de toda esta cuestión subyace, como decimos, la necesidad de salvaguardar las virtualidades del sujeto de la modernidad, haciéndolas extensivas a las mujeres; o, por el contrario, la de deconstruir el legado cultural, filosófico y político con el fin de inaugurar una forma radicalmente nueva de acción y pensamiento. Sin embargo, es muy posible que Nancy Fraser no ande desencaminada; ni las asunciones de Butler parecen estar, en última instancia, tan alejadas de los intereses normativos²⁹³, ni la crítica de Benhabib evidencia un empeño tan fundamentador como en ocasiones aparenta.

El ‘otro generalizado’ y el ‘otro concreto’: una nueva propuesta de subjetividad

A la Postmodernidad le ha gustado jugar con el lenguaje, y ahí mismo radican muchas de las posibilidades críticas, no sólo estéticas sino también éticas, que encierra. Aunque la polémica que acabamos de examinar tuvo un sentido claro en su momento – hace casi veinte años- en la actualidad puede ser más sencillo conciliar el tipo de posturas que representan Butler y Benhabib. A propósito de esto, señala Neus Campillo que “el planteamiento ha de ser una dialéctica de modernidad y postmodernidad en la que, como programa amplio se incluyera el feminismo”²⁹⁴.

Tal y como comentamos al comienzo de este capítulo, las últimas obras de Butler han mostrado un interés mucho más claro en validar alguna forma de vínculo legítimo entre los seres humanos. Así, por ejemplo, en uno de sus últimos libros encontramos una apelación a la noción de *duelo*, como vía para explicar esa idea de

²⁹² Fraser, N., “Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn”, en Benhabib, S. (*et al.*), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, pp. 166 y s. (la traducción es mía).

²⁹³ Dirá Butler: “Está claro que con el fin de marcar objetivos políticos es necesario formular juicios normativos” (Butler, J., “For a Careful Reading”, en Benhabib, S. (*et al.*), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 141 (la traducción es mía)).

²⁹⁴ Campillo, N., *Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto*, Valencia, Episteme, Universitat de Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, 1995, p. 6.

humanidad compartida o de vínculo, con fines éticos y políticos. Ambigua, sí, pero inevitablemente, la pregunta por el sujeto no desaparece en Butler, sólo se problematiza de manera precaria, inestable y quizás angustiosa. Según las propias palabras de Butler acerca de esto último: “no debería sorprender que proponga comenzar y terminar con la cuestión de lo humano (¿como si hubiera otra forma de comenzar o terminar!). (...) A pesar de no venir del mismo lugar y no compartir una misma historia, tengo *la sospecha* de que es posible apelar a un ‘nosotros’, pues todos tenemos alguna noción de lo que significa haber perdido a alguien. La pérdida nos reúne a todos en un *tenue* ‘nosotros’. (...) Esto significa que en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la *vulnerabilidad* social de nuestros *cuerpos* –como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y de exposición-”²⁹⁵.

Con respecto a Benhabib, su postura muestra claramente el miedo al vacío del que hemos hablado en varias ocasiones. Algo que también resulta muy moderno pero que, a la vista de todo lo vivido, quizás debería servir para rebajar un poco las pretensiones teóricas. Necesitamos aprender a convivir con una cierta idea de vacío; esto, lejos de provocar caídas irreversibles puede servir de ayuda en el camino hacia la búsqueda de teorías y compromisos más justos e informados.

El feminismo de corte ilustrado mantiene y expresa una preocupación ciertamente lógica por la cuestión del sujeto. Como reclama Benhabib: “dado el frágil y tenue sentido de la identidad de las mujeres en muchos casos, y cuánto tienen de errados sus esfuerzos en pos de la autonomía, esta reducción de la acción de la mujer a una ‘obra sin autor’ me parece que es, en el mejor de los casos, una virtud innecesaria”²⁹⁶. La crítica sistemática a la noción de sujeto precisamente cuando las mujeres acaban de empezar a acceder a esta categoría parece sospechosa desde el punto de vista de muchas teóricas. Tanto más si, como sucede en el caso de Benhabib, lo que se busca preservar

²⁹⁵ Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, ed. cit. pp. 45 y s. (la cursiva es mía).

²⁹⁶ Benhabib, S., “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 22. Así lo han afirmado, igualmente, otras autoras, como Neus Campillo, que propone que “la vuelta al sujeto se realice desde una perspectiva epistemológica consistente en tomar la noción ‘sujeto’ como idea reguladora” (Campillo, N., *Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto*, Valencia, Episteme, Universitat de Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, 1995, p. 24).

es un sentido de confianza en las virtualidades emancipatorias de la teoría feminista, por la vía del pensamiento utópico. Benhabib lo expresa de la siguiente manera: “como anhelo por lo ‘totalmente otro’ (*das ganz Andere*), por lo que no es todavía, el pensamiento utópico es un imperativo práctico-moral. Sin tal principio regulativo de esperanza, no sólo la moralidad, sino también la transformación radical es impensable. Nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder si abandonamos la esperanza utópica en lo totalmente otro”²⁹⁷.

A pesar de que las preocupaciones de Benhabib por querer mantener un sentido coherente del *yo* desde el que poder articular demandas, y por lo tanto garantizar la posibilidad de autonomía y de libertad para el mismo, sean comprensibles, la alusión a la necesidad de mantener vigente la noción de ‘utopía’ en la formulación de su teoría feminista, si bien se encuentra en sintonía con las teorías progresistas y emancipatorias de la Modernidad, conlleva algunos riesgos fehacientes. Es cierto que Benhabib pone todo su empeño en desubstancializar este concepto; a pesar de ello, éste parece seguir conduciéndonos, con bastante más frecuencia de la deseada, al ejercicio de teorizar *con los pies por encima del suelo*. Como principio de esperanza en la transformación y el cambio, mediados por la acción humana, “la utopía anticipa psíquicamente la posición real”²⁹⁸; y de ahí el potencial crítico que Benhabib y otras/os²⁹⁹ han reivindicado para la misma. Sin embargo, la noción de utopía permanece ciertamente ligada al sostenimiento de unos ideales que, en tanto que visión del mundo estática y fija, pueden contribuir a solidificar y absolutizar pensamiento y acción, ahogando finalmente el potencial emancipatorio de las mismas. Es factible reivindicar la posibilidad de formular un proyecto de autonomía y emancipación política sin recurrir a nociones que, como la de utopía, nos alejan quizás en exceso de la realidad del aquí y ahora de nuestra situación

²⁹⁷ Benhabib, S., “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Benhabib, S. (*et al.*), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995, p. 30. En un sentido similar escribía Ernst Bloch: “Se trata de aprender la esperanza. Su labor no cesa, está enamorada en el triunfo, no en el fracaso (...). Incita, no permite conformarse con lo malo existente, es decir, no permite la renuncia” (Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp Verlag, 1959 (citado de su traducción al castellano como Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, pp. XI y s.)).

²⁹⁸ A diferencia, según Bloch, de lo que sucede con la mera fantasmagoría (Bloch, E., *Id.*, p. 133).

²⁹⁹ Así, también Arnhelm Neusüss, siguiendo a Horkheimer (Neusüss, A., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1968) y Karl Mannheim (Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929).

concreta, y por lo tanto, finalmente, de la misma posibilidad de crítica y transformación³⁰⁰.

Como veremos en el capítulo siguiente, la teoría feminista de Seyla Benhabib mantiene en ocasiones un contacto demasiado estrecho con nociones que podrían hacer peligrar a la misma en el sentido de un deslizamiento hacia el esencialismo que en principio trata de evitar.

En cualquier caso, es momento ya de entrar de lleno en la propuesta de sujeto político que presenta Benhabib. Recordemos la crítica formulada contra las teorías morales universalistas, que hacíamos coincidir con el liberalismo clásico y con una amplia variedad de autores y autoras contemporáneas. La consideración del sujeto moderno como individuo autónomo a costa de la exclusión de todos aquellos cuerpos que eran desplazados del canon, ha provocado en muchas ocasiones la introducción de distinciones más o menos sustantivas, como la que establecía Kohlberg entre el *yo* y su desarrollo moral, o como las que examinaremos más adelante en relación a la teoría de la democracia propiamente dicha. Esta separación de la categoría de identidad de los fines y acciones en que la misma se proyecta conduce a la conclusión de un *yo* definicional que no es otra cosa que una esencia metafísica: “una teoría moral universalista restringida al punto de vista del ‘otro generalizado’ cae en incoherencias epistémicas que comprometen su pretensión de satisfacer adecuadamente la reversibilidad y la universalidad”³⁰¹. Las incoherencias epistémicas, recordemos, procedían precisamente del ejercicio de hacer pasar la serie de particularidades de un sujeto concreto –masculino, blanco, burgués– por las características universales de todo sujeto político, silenciando y obviando todo aquello que queda excluido de dicha definición. Para ello las teorías morales universalistas han procedido por medio de las

³⁰⁰ Aunque las visiones utópicas han sufrido una considerable evolución en la historia del pensamiento, desde las utopías renacentistas hasta la formulación de este concepto como germen de progreso o incluso de revolución en el siglo XIX, y aunque pensamos que la capacidad de imaginar otros mundos posibles es indudablemente un requisito para la reflexión y la acción progresistas, nos preocupan las implicaciones idealistas del pensamiento utópico, por lo que de dogmáticas y estériles, políticamente, pueden tener en última instancia (para una visión crítica de la noción de utopía, *cfr.* Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge, 1945).

³⁰¹ Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, ed. cit. p. 127.

dicotomías binarias que tan conocidas nos resultan, y que, por ejemplo, el constructivismo de Butler critica con énfasis; sin embargo, como empezamos a ver, no es el único caso y Seyla Benhabib también va a ofrecernos una alternativa a las mismas.

Benhabib describe dos concepciones de esa relación fundacional entre el sujeto y su otra/o constitutiva/o. La primera, la única en recibir consideración dentro de las teorías morales que critica, es la del ‘punto de vista del otro generalizado’, que “nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos”³⁰², haciendo por tanto abstracción de la individualidad y la identidad concreta del/de la otro/a. Esta forma de relación estaría regida por las normas de la *igualdad formal* y de la *reciprocidad*, e incidiría en aquello que todos los seres humanos tenemos en común.

La segunda forma de relación es la del ‘punto de vista del otro concreto’, que nos demandaría “considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas”³⁰³ y que busca por tanto, en la relación con la/el otra/o, hacer abstracción de lo común. Las normas que la rigen son las de la *equidad* y la *reciprocidad complementaria*.

Según Benhabib, las dos perspectivas serán necesarias. La crítica a las morales universalistas se centra justamente en el hecho de que estas teorías sólo tienen en cuenta la primera, y por lo tanto carecen de un sentido completo de la individualidad y del conocimiento de la identidad: “si todo lo que les pertenece en tanto que criaturas incardinadas, afectivas y sufrientes, a sus recuerdos y a su historia, a sus vínculos y relaciones con los demás, debe quedar subsumido en el ámbito fenoménico, lo que nos resta entonces es una máscara vacía que es cualquiera y nadie”³⁰⁴. Cristina Sánchez Muñoz explica que “con la tesis del otro concreto y el otro generalizado Benhabib propone uno de los análisis más interesantes y sugestivos de la filosofía política y moral contemporánea, que ha devenido ya un clásico entre los actuales modelos de identidad moral. (...) La incorporación del otro concreto trae a primer plano un sujeto situado,

³⁰² Benhabib, S., *Id.*, p. 136.

³⁰³ Benhabib, S., *Ibid.*

³⁰⁴ Benhabib, S., *Id.*, pp. 139 y s.

entretejido en una red de narrativas que componen su vida y que dan lugar a intereses privados, afectos, emociones y relaciones personales: a un sujeto encarnado, concreto y cuya identidad depende no sólo de sus acciones sino también de las interpretaciones que de las mismas llevan a cabo los que nos rodean”³⁰⁵.

Benhabib ejemplifica lo anterior con la teoría moral de John Rawls, que hace referencia a la necesidad del *velo de ignorancia* con el fin de lograr un juicio moral capaz de adoptar verdaderamente el punto de vista de los otros y las otras³⁰⁶. Lo que Benhabib le reprochará a teorías como la de Rawls es que, con la condición del velo de ignorancia, la/el otra/o en tanto que diferente del *yo* desaparece: “el *self* no es una cosa, un substrato, sino el protagonista del cuento de una vida. La concepción de unos *selves* que pueden ser individualizados con anterioridad a sus fines morales es incoherente. No podríamos saber si semejante ser era un *self* humano, un ángel o el Espíritu Santo”³⁰⁷.

De ese modo, el/la otro/a desaparece en su realidad de vida, historia y experiencias concretas y probablemente distintas al *yo*. Las dos acusaciones de Benhabib son, por un lado, la de la falta de reversibilidad de estos modelos, y, por otro, la de la falta de universalidad final en la que incurren.

Puesto que el requisito principal de la reversibilidad sería poder distinguir de forma coherente entre *yo* y *tú*, una situación en la que el *tú* desaparece haría imposible establecer dicha distinción. Nada sabemos del *tú* salvo la suposición de que es igual al *yo*, con lo cual la distinción se hace imposible.

Ningún proceso de universalidad podrá ser, del mismo modo, llevado a cabo, en la medida en que carecemos de criterios para juzgar si dos situaciones concretas –la del *yo* y la del *tú*– son semejantes. El principio kantiano no podría hacerse extensivo para todos y para todas sin saber cuáles son las situaciones reales y concretas de los millones de seres humanos que quedan ocultos tras la seguridad del velo de ignorancia.

Por lo tanto, el error de todas estas teorías reside en el hecho de prescindir de la identidad del otro o la otra. Dentro de los sistemas democráticos, que presumen de

³⁰⁵ Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, pp. 271 y s.

³⁰⁶ Cfr. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard and Oxford University Press, 1971.

³⁰⁷ Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, ed. cit. p. 140.

contar con criterios capaces de legitimar la igualdad de todas y todos en el acceso al estatus de sujeto político —a la ciudadanía—, resulta mucho más factible la introducción de las exclusiones por la puerta trasera de unas teorías que en realidad prescinden del diálogo real con quienes aún deben luchar a brazo partido para ser considerados sujetos políticos legítimos dentro de los mismos.

La riqueza de la propuesta de Benhabib se encuentra en la reivindicación de la necesidad de no establecer límites ni cortapisas a esa inclusión del/de la otro/a. La aparición de la noción de *diferencia* al comienzo mismo de la teoría, tradicionalmente reprimida y silenciada a los márgenes de lo inteligible, será la condición de posibilidad de criterios fuertes y justos de inclusión democrática.

Narratividad y ética discursiva

“Desde un punto de vista metaético y normativo argumentaré, por tanto, en pro de la validez de una teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto”³⁰⁸. Lo que se deriva de la propuesta de sujeto político de Benhabib es una noción de ética comunicativa o discursiva capaz de proporcionar criterios de inclusividad y normatividad suficientes, de cara a un modelo de democracia deliberativa como el que examinaremos en el capítulo siguiente.

Se trata de una ética discursiva en la que los debates en torno a los derechos, así como a las necesidades, a la justicia, así como a la buena vida, serán formulados y reformulados de manera continua. Y donde por tanto a un modelo de autonomía masculina desarraigada y desincardinada no deba oponérsele privatización alguna de las necesidades ni experiencias de las mujeres: “únicamente si entendemos por qué ha sido silenciada su voz, y cómo siguen silenciando las voces de las mujeres los ideales dominantes de autonomía moral de nuestra cultura, así como la definición privilegiada de la esfera moral, tendremos alguna esperanza de pasar a una visión más integrada de

³⁰⁸ Benhabib, S., *Id.*, p. 144.

nosotras mismas y de nuestros compañeros humanos en tanto que otros generalizados así como otros ‘concretos’³⁰⁹.

El modelo de ética discursiva de Benhabib subvierte, o contiene el germen para subvertir, muchas de las categorizaciones y distinciones dicotómicas a través de las que la filosofía moral y política ha operado a lo largo de los siglos³¹⁰. Supone la posibilidad de contar con un modelo capaz de limitar la tendencia a la alterización absoluta de las teorías liberales y neoliberales, herederas de la Modernidad; el sujeto y su otra/o constitutiva/o se convierten en la teoría comunicativa de Benhabib en elementos simétricos e intercambiables. Tal y como señala Cristina Sánchez Muñoz, “el otro concreto dibujaría una identidad narrativamente constituida que incorporaría un yo portador de su contexto, con lo que no sería posible ignorar o dejar de lado las cuestiones que atañen a la felicidad o a la vida buena”³¹¹.

Ya comentamos la influencia que recibe Benhabib de la filosofía política de Hannah Arendt³¹². La propuesta de un modelo de ética discursiva es deudora, en buena medida, del concepto de ‘mentalidad ampliada’ reivindicado por Arendt, en el sentido de aquello que resulta de un ejercicio caracterizado por el esfuerzo constante por ocupar la posición ajena, donde el otro o la otra se presentan en toda su riqueza, su variedad y su diferencia. Dirá Benhabib: “mi objetivo es desarrollar una teoría moral universalista que defina el ‘punto de vista moral’ a la luz de la reversibilidad de las perspectivas y de una ‘mentalidad ampliada’”³¹³.

En el fondo de todo esto adivinamos el empeño de Benhabib por salvar su teoría del esencialismo de las teorías modernas e ilustradas. Su noción de ética comunicativa

³⁰⁹ Benhabib, S., *Id.*, p. 149.

³¹⁰ En el próximo capítulo veremos cómo se enfrenta Benhabib a la teoría habermasiana en este sentido: “paradójicamente, lo que yo digo que son virtudes del modelo discursivo cuando se compara con el de Rawls, Habermas lo desactiva y retira cuando, de modo muy similar a Lawrence Kohlberg, procede a distinguir con claridad entre el desarrollo moral y el del ego, el de la justicia frente al de la vida buena, el de las normas frente al de los valores, o el de las necesidades frente a los intereses” (Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, ed. cit. p. 195).

³¹¹ Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 272.

³¹² Cristina Sánchez Muñoz cree que es en Hannah Arendt en quien Benhabib encuentra las correcciones a la teoría de Habermas, al tiempo que contribuye a la recuperación del pensamiento arendtiano en nuestros días (Sánchez Muñoz, C., *Id.*, pp. 274 y s.).

³¹³ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, ed. cit. p. 189.

va a buscar denodadamente una formulación de la racionalidad en términos no sustancialistas sino de carácter discursivo-comunicativo, cuya caracterización exploraremos también en profundidad en el siguiente capítulo.

Además, explica Benhabib en la “Introducción” a *Situating the Self*: “la estructura narrativa de acciones de la identidad personal es la segunda premisa [tras la caracterización de su modelo de racionalidad comunicativa] que nos permite ir más allá de los supuestos metafísicos del universalismo de la Ilustración”³¹⁴. No existe una identidad definicional de los sujetos, susceptible de ser conocida de forma previa a la proyección de los mismos en el mundo; la identidad del yo se construye dialécticamente, a través de los procesos de diálogo en los que el sujeto se encuentra con las otras y con los otros. La formación del punto de vista moral va a ser el logro contingente de una forma interactiva y dialógica de racionalidad, en consonancia con una reformulación epistémica de convalidación de afirmaciones de verdad en términos de justificación discursiva, y también de un sujeto moral y político encarnado y cuya identidad se constituye de forma narrativa³¹⁵.

¿Qué significa contar con una noción de ‘identidad narrativa’? Benhabib ofrece algunas notas interesantes cuando dice que “la identidad personal es el logro frágil de criaturas necesitadas y dependientes cuya capacidad para desarrollar una biografía coherente a partir de las voces y perspectivas múltiples, opuestas, y a menudo irreconciliables de la infancia, debe ser cuidada y protegida. Fomentar la propia capacidad para la acción autónoma es sólo posible dentro de una comunidad solidaria que sostenga la propia identidad al escucharnos y permitir que escuchemos a los otros con respeto dentro de las diversas redes de interlocución que constituyen nuestras vidas”³¹⁶.

La identidad del sujeto es pensada por Benhabib como una categoría de segundo orden: “como la capacidad reflexiva de un individuo para generar activamente significados futuros a partir de su biografía pasada y presente así como la capacidad

³¹⁴ Benhabib, S., *Id.*, p. 18.

³¹⁵ Esta narratividad del yo remite, en realidad, a las teorías críticas de la Postmodernidad. Aunque los efectos de los discursos van a operar de un modo distinto a como lo hacen en la teoría de Judith Butler, la generación de identidad por medio de la apelación a los usos del lenguaje resulta muy postmoderna.

³¹⁶ Benhabib, S., “Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea”, en *Revista Laguna*, Universidad de La Laguna, 1995-96, pp. 174 y s.

dinámica de una persona para comprometerse en la interacción con otros yoes”³¹⁷. Es posible observar aquí la noción tan distinta de discurso que opera en la teoría de Benhabib, respecto a aquella otra, caracterizada por el efecto performativo del poder, que obrara en el constructivismo de Butler, y que en gran medida se focalizaba fundamentalmente en sus aspectos represivos y prohibitivos³¹⁸.

La propuesta de Benhabib sugiere que nacemos y nos desarrollamos, efectivamente, en el seno de diversas redes narrativas de interlocución, de modo que llegamos a ser quienes somos –es decir, logramos llegar a retener un sentido más o menos coherente de nuestra identidad- aprendiendo a participar en dichas conversaciones y narrativas. Dirá Benhabib que, insertas e insertos en las mismas, siempre tendremos, sin embargo, opciones, aunque éstas nunca se conciban de manera ahistórica: “al igual que en una conversación, siempre es posible decir la última palabra y dejarla estrellarse contra el suelo del silencio o continuar el diálogo y mantenerlo vivo o llegar a ser caprichoso, irónico y crítico y volver sobre lo mismo”³¹⁹.

Mi propio relato y los de aquéllas y aquéllos que me rodean actúan como instancias interdependientes en la constitución frágil e inestable de la propia identidad. Ésta acontecería, en realidad, de forma intersubjetiva, como resultado de segundo orden de los discursos y las narrativas del *yo* y las/os otras/os en un proceso continuo e interminable de negociación de los límites propios y ajenos. Dirá Benhabib: “podemos pensar en la coherencia como unidad narrativa. Lo que hace que una historia sea unitaria puede ser el punto de vista del que la cuenta, el punto de vista de quien la escucha, o alguna interacción entre el significado transmitido y el significado recibido”³²⁰.

El modelo de Benhabib persigue esa caracterización del sujeto, tal y como decíamos antes, como protagonista del cuento de su propia vida. “El propio

³¹⁷ Benhabib, S., *Id.*, p. 163.

³¹⁸ La teoría de Butler, como hemos visto, considera prioritaria la constitución de los sujetos a través de las redes discursivas del lenguaje, entendido como poder. Pensamos que, en sus análisis, Butler tiende a considerar este último concepto en su vertiente prohibitiva y represiva, en detrimento de otros aspectos de la socialización humana como serían los cuidados o la educación.

³¹⁹ Benhabib, S., *Id.*, p. 171.

³²⁰ Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, ed. cit. p. 225. Este cuestionamiento de la autoridad discursiva también resulta típicamente postmoderno.

compromiso con la conversación como el medio a través del cual se logrará la mentalidad ampliada sugiere la infinita reversibilidad e indeterminación del significado”; esto es, de modo que el relato o los relatos que resulten carezcan de las ataduras esencialistas de antaño. Pese a esforzarse en rechazar un modelo de identidad como el que proponía Judith Butler, Benhabib, como vemos, mantiene una dialéctica constante con los riesgos de teorizar dentro de la matriz de conocimiento proporcionada por la Modernidad y la Ilustración. Si bien va a esforzarse por dar con una caracterización en la que la búsqueda de coherencia y de normatividad van a ser centrales, el empeño de Benhabib por subvertir el proceso de alterización radical inherente a toda la tradición de la que procede es permanente. Así, Benhabib dejará suficiente espacio en su teoría para una cuestión como la de la *diferencia*, que ha sido exhaustivamente tematizada en las últimas décadas, también desde dentro de la teoría feminista, y de forma especialmente fecunda a partir de la Postmodernidad.

Para ello, los relatos en los que el sujeto se ve inmerso han de estar caracterizados, justamente, por la pluralidad y la diversidad de perspectivas, procedencias y metas. La identidad personal ya no se concibe como algo monolítico e idéntico a sí mismo. Pese a la apariencia de las intenciones de Benhabib en ciertos puntos de su obra, se trata de una noción de identidad fragmentada y discursiva, como no podía ser de otro modo en estos momentos de la historia³²¹.

A pesar de que, como comentábamos, la propia teoría de Butler no prescinde, en última instancia, de las intenciones normativas, hay en Benhabib un empeño mucho mayor en hacer las mismas explícitas. Ya hemos mencionado en varias ocasiones cómo Benhabib mantiene un baile constante entre los divergentes polos de una dialéctica contemporánea, filosófica y política, que, según los casos, ha resultado fructífera y trágica a partes iguales. El de Benhabib ofrece muestras de rigor y riqueza intelectual, como veremos especialmente en los próximos capítulos. Por la misma razón, sin embargo, su teoría no deja de parecer correr un riesgo permanente de deslizarse hacia las aguas del esencialismo de las ideas eternas e inmutables; este riesgo es bien visible

³²¹ La literatura postmoderna ha dado ejemplos que iluminan bien la cuestión de las identidades fragmentarias como efecto de los discursos cambiantes y la pluralidad de perspectivas (*cfr.* Gray, A., *Poor Things*, Bloomsbury, London, 1992; hay traducción al castellano como Gray, A., *¡Pobres criaturas!*, Barcelona, Anagrama, 1996).

en algunos puntos. Ya hemos mencionado la alusión, con espíritu verdaderamente ilustrado, a la idea de utopía. Y volveremos a verlo en el futuro.

La comparación entre las propuestas de Benhabib y Butler transmite la sensación final, más allá de todo lo anterior, de que la segunda disfruta más que la primera. Cuando se examinan los textos de dicha polémica, y se observan los esfuerzos de Benhabib, su postura, tratando siempre de no deslizarse y caer hacia ninguno de los lados del abismo, se nos muestra como ciertamente delicada. La posición de Butler, en cambio, parece en ese sentido mucho más despreocupada. No es que la propia Butler no haya bebido de las mismas fuentes que Benhabib; pero sus textos sugieren la sensación de que no le preocupa lo más mínimo transgredir los límites explícitos o implícitos de dicho paradigma de pensamiento. Cuando se constata la presencia en los mismos – incluso en aquéllos tan polémicos de *Gender Trouble*, allá por los años noventa- de algunas de las nociones que de forma más obsesiva llenan las obras de Benhabib, como la de sujeto político o la de las exigencias normativas de la lucha feminista, una no puede evitar preguntarse si ese celo de Benhabib es necesario.

Es cierto que en aquellos textos polémicos Butler no logra retrotraerse de una cierta ambigüedad a la hora de justificar y validar la posibilidad de la libertad para unos sujetos que, en opinión de Benhabib, han perdido toda su garra teórica y política. Sin embargo, en la medida en que la posibilidad de lucha es salvaguardada, la posibilidad del sujeto de inventar sus propios discursos parece ser la opción más plausible de reconstrucción política para Butler. También de encontrar, incluso, un auténtico sentido del humanismo –pese a lo denostado del término- en sus textos.

Quizás si Butler hubiera jugado con una noción de poder menos restringida, considerada en su aspecto, no sólo represivo, sino también de cuidado y protección del *yo*, el enfrentamiento con Benhabib habría tenido todavía menos sentido. Aunque quizás en ese caso tampoco su mordiente crítica llegaría hasta donde ha llegado.

Lo cierto, en definitiva, es que, más allá de la distinta utilización del lenguaje por parte de una y otra, las teorías de Benhabib y Butler no se hallan, en realidad, tan alejadas como en principio cabría suponer. En ambas hay una atribución a los usuarios y las usuarias del lenguaje, de la formación de la identidad, personal y política, y en

ambas es la proliferación de los discursos aquello que actúa como posibilidad de desustancializar y liberar la capacidad de agencia del sujeto político.

3

Un modelo de democracia deliberativa

Quién cuenta como sujeto político de demandas y derechos ha llegado a constituir uno de los principales interrogantes en torno al cual se articulan los sistemas democráticos actuales. Las teorías políticas enmarcadas en el paradigma de la Modernidad lo han obviado, directa o indirectamente; ya sea teorizando a favor de un sujeto cimentado sobre las repetidas exclusiones de los otros y las otras que constituyen el afuera del mismo, o pasando por alto el tema, de modo que la inercia histórica sea la responsable, en última instancia, de determinar quién es sujeto y quién no.

En este último sentido, aun ubicada en un esfuerzo rector de las reglas y los valores inspiradores de los sistemas de democracia contemporánea, veíamos cómo la teoría política de Norberto Bobbio se desentendía del análisis del sujeto, considerando en algunos puntos de la misma que son las reglas del procedimiento democrático las encargadas de delimitar el mismo, mientras que en otros un verdadero énfasis en la presencia de los valores propios de la democracia –como los de la igualdad y la libertad– tanto detrás como delante de esas reglas, no evitaba que el sujeto político se evidenciara en los textos bobbianos como un gran vacío o ausencia, lamentable en el estado de cosas en el que nos encontramos.

¿Qué sucede cuando la pregunta por el sujeto no es encarada de forma responsable? Por muchas tragedias a las que, como teóricas y teóricos políticos, la dialéctica con la crítica postmoderna nos haya precipitado, es en el seno de esas mismas polémicas en el que la cuestión del sujeto evidencia su centralidad. No podemos desentendernos de la noción de sujeto político, porque la inercia de una larga historia que nos precede y que con toda seguridad tiende también a superarnos, provocará que, ante el persistente silencio en torno a este tema, la constitución del sujeto titular de derechos siga siendo la que tradicionalmente ha conformado nuestros universos políticos democráticos: la de la identidad masculina, blanca, burguesa y heterosexual, cuya génesis hemos rastreado en el capítulo anterior.

Cuando Judith Butler se pregunta por la posibilidad de utilizar una noción como la de duelo con el fin de fundar un sentido de humanidad compartida está expresando vívidamente la necesidad de explicitación teórica que el ejercicio práctico de lo político

requiere. Es la formación de un tenue –en sentido teórico, al menos- ‘nosotras/os’ la que guía su preocupación, a partir de la constatación de lo que William James llamaba ‘los gritos de los heridos’³²². Y es significativo, desde luego, que sea alguien como Butler, inserta en la crítica de la Postmodernidad, con su noción de poder discursivo, quien señale esta necesidad de reconstrucción teórica, guiada por la experiencia, humana y compartida, de la pérdida y el consiguiente dolor que la misma produce: “creo que una vez que aceptamos la idea de que estamos en un mundo en el que sufrimos la intromisión de otros, contra nuestra voluntad, y por necesidad, en tal caso hay determinados modos de pensar nuestra vida social juntos que cambian y esto tiene consecuencias sobre la manera en la que reflexionamos sobre la ética y la responsabilidad. (...) El mayor peligro para mí es el del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas”³²³.

Es en base a algo tan elemental como el dolor que la cimentación precaria de un nosotros o un nosotras tiene lugar. Lo que esto significa, en primer lugar, es que la distancia que media entre la delimitación teórica de una noción como la de sujeto político, y las repercusiones prácticas de la misma, es exigua y probablemente sólo aislable con fines analíticos. Si necesitamos reconstruir un sentido de identidad personal y colectiva es por la realidad de una experiencia práctica inagotable, que nos mueve a la acción y también al ejercicio de formularnos preguntas y tratar de darles respuesta. Esa larga serie de experiencias vividas no tiene lugar de manera aislada -los seres humanos no somos mónadas flotantes en un universo ordenado-, sino que sucede en la inmediatez de la relación con los otros y con las otras, en virtud de la cual, justamente, podemos extraer un sentido útil de las mismas, de cara al futuro. Práctica y teoría pues, no se encuentran entre sí más alejadas que las dos caras de una misma moneda; la

³²² James, W., “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en James, W., *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, Green, 1897.

³²³ Burgos, E. y Prado, M., “Entrevista a Judith Butler”, en Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros, 2008, p. 410.

reconstrucción teórica, filosófica en lo que aquí nos atañe, debe concebirse al servicio de esa urgencia de lo vivido, individual y colectivamente³²⁴.

Pero además, ese anclaje en la experiencia práctica pone en evidencia otra cuestión muy reseñable en estas páginas. Que sea la realidad del dolor o el sufrimiento lo que, según decía Butler, nos urja a reconstruir un sentido tenue de identidad colectiva implica que la importancia de la delimitación del sujeto político no sólo radica en la designación del mismo como ‘sujeto de derechos’, sino también en la posibilidad que el mismo entraña de convertirse a su vez en ‘sujeto de demandas y reivindicaciones’.

La caracterización filosófica y política de la categoría de identidad ha tenido lugar, como veíamos, a través de la delimitación de una frontera rígida entre identidad y alteridad. El límite entre ambas ha marcado el umbral de lo que, dentro de las distintas constelaciones sociales y políticas, se entendía como tolerable, defendible o incluso meramente inteligible. No es sólo que quien sea denominado/a sujeto legítimo vaya a gozar de ciertos derechos y libertades, sino que la categoría de identidad valida a su vez el universo de lo posible; el horizonte de reivindicaciones y demandas potenciales cuya articulación es sistemáticamente negada y excluida para quienes no tienen existencia dentro del sistema. Esto tiene que ver con la paradoja según la cual quienes están fuera del ámbito de lo inteligible se ven en la obligación de articular sus luchas desde los márgenes; paradoja a la que la propia Benhabib hará referencia en varios puntos de su obra.

Lo que esto pone de relieve es el hecho de que, considerada democráticamente, la categoría de sujeto político va a tener que estar permanentemente caracterizada por una posibilidad al menos de apertura radical a *lo otro*, a lo que todavía no es sujeto oficialmente pero de cuyos gritos y demandas no puede desentenderse sin traicionar su

³²⁴ Esa relación entre teoría y praxis, pensamos, ha sido señalada de forma particularmente provechosa por el pensamiento pragmatista: “El método pragmático trata de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para cualquiera que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana. Cuando la discusión sea seria, debemos ser capaces de mostrar la diferencia práctica que implica el que tenga razón una u otra parte” (James, W., *Pragmatism: a New Name for some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans, Green, 1907 (citado de su traducción al castellano como James, W., *Pragmatismo*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, p. 46)).

propio carácter democrático. De este modo, las fronteras de la identidad política, y evidentemente también filosófica, no podrán dejar de ser porosas y permeables.

La cuestión del sujeto político es, en última instancia, la de la ciudadanía. La decisión –tácita o no- acerca de quién sea ciudadano o ciudadana de la polis legitima la formación y ejercicio de un cuerpo de cuerpos, individuales y colectivos, no sólo titulares de derechos y libertades, sino también, como acabamos de explicar, validados para la formulación de demandas nuevas y para la acción y movilización políticas subsiguientes a dicha formulación.

El ciudadano moderno era el resultado de las luchas de las grandes revoluciones burguesas, como la francesa y la americana, y como tal quedó delimitado. En el transcurso de los dos siglos siguientes, con la eclosión y profundización definitiva del liberalismo, sus demandas son las que van a recibir audiencia y respuesta: derechos basados en la redistribución de bienes y de poderes, fundamentalmente.

Debido a la paradoja que acabamos de mencionar, y que nos revela el hecho de que la cuestión de la ciudadanía democrática se va a caracterizar, en buena medida, por la negociación continua de los límites de la misma, existe sin embargo una ruptura inserta en la propia noción de ciudadanía democrática que posibilita la ulterior inclusión, dentro de ella, de los cuerpos inicialmente ausentes, en un ejercicio constante y permanente de extensión de derechos y legitimidad democrática. Se trata de la ruptura ocasionada y protagonizada por los movimientos sociales, como el de la lucha por los derechos civiles y, sobre todo por lo que aquí se trata, el de los derechos de las mujeres³²⁵.

La noción de ciudadanía moderna es masculina y misógina. Se basa en la simultánea exclusión de las mujeres de su matriz de legitimación social y política. Éstas quedan relegadas a una perpetua minoría de edad, conscientemente respaldada en los textos de algunos de los principales filósofos ilustrados –por ejemplo, Kant o Rousseau-

³²⁵ Con esto queremos dar a entender que la inclusión de esos nuevos sujetos en la noción de ciudadanía supone un salto cualitativo, y no meramente cuantitativo o agregativo desde una noción previa de identidad política inmutable. La propia noción de ciudadanía se tambalea y cambia radicalmente cuando nuevos sujetos, como las mujeres, son denominadas ‘ciudadanas’. Aunque con frecuencia no ha sido así considerado, no se trata de que las mujeres se incorporen a una noción de ciudadanía previa, sino de que ésta se transforme con ello; este colapso de la noción de ciudadanía moderna tiene por tanto un carácter radical y rupturista –o incluso, si se quiere, revolucionario.

, padres teóricos del paradigma de la Modernidad e incluso de la democracia, y cuyas tesis universalistas, liberales y democráticas deben ser justamente puestas en entredicho a la luz de sus consideraciones en torno a cuestiones como las de la educación femenina o la ‘concesión’ de derechos de ciudadanía a las mujeres³²⁶.

Las mujeres no se incorporarán plenamente al título de la ciudadanía hasta el siglo XX, con la paulatina consecución de derechos políticos en todos los Estados occidentales³²⁷. Existe sin embargo un hiato entre hechos y derechos que nos obliga a no hacer gala de un optimismo excesivo en lo que respecta al cumplimiento de los primeros; para una plena incorporación al ejercicio efectivo de la ciudadanía en todos los rincones del mundo quizás todavía será necesario esperar, al tiempo que se procede a una mayor profundización en muchas de las demandas y reivindicaciones del feminismo contemporáneo³²⁸.

En cualquier caso, procederemos en este capítulo a explicar el modelo de democracia que propone Benhabib. En él, como ya hemos visto, la noción de sujeto político es exhaustivamente analizada desde los supuestos de una teoría crítica feminista, capaz de dar cuenta de una noción de ciudadanía inclusiva y auténticamente democrática. De la misma, así como del resto de conceptos principales que componen la teoría propiamente política de Benhabib, versarán las siguientes páginas.

³²⁶ En nuestro contexto español diversas autoras se han encargado de la labor de revisión, desde una perspectiva feminista, de los textos de los autores ilustrados. En este sentido, resultan interesantes los siguientes artículos: Jiménez Perona, Á., “Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad” y Posada Kubissa, L., “Kant: De la dualidad teórica a la desigualdad práctica”, ambos en Amorós, C. (comp.), *Feminismo e Ilustración. 1988-1992: Actas del Seminario permanente del Instituto de Investigaciones Feministas*, Madrid, UCM, 1992, y también la obra de Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.

³²⁷ Sólo un país, Nueva Zelanda, legaliza el sufragio femenino antes del cambio de siglo (en 1893), y en Europa hemos de esperar a que sean Finlandia (1906), Noruega (1913), Dinamarca e Islandia (1915) los primeros en dar el paso. En España las mujeres no acceden al derecho al voto hasta 1931, y ello tan sólo durante el breve período de la Segunda República.

³²⁸ Para un análisis de las cifras, a nivel nacional e internacional, en torno a cuestiones como la desigualdad salarial, institucional y representativa, así como a violencia contra las mujeres, remitimos a las páginas web del Instituto de la Mujer (Ministerio de Igualdad) y de UNIFEM (United Nations Development Fund for Women): <http://www.inmujer.migualdad.es/mujer/index.html> y <http://www.unifem.org/>

La cuestión de la ciudadanía

Las consideraciones de Seyla Benhabib en torno a la cuestión de la ciudadanía se van a mover incesantemente en relación a esos dos polos que venimos examinando, de forma repetida, en este trabajo. Si bien los esfuerzos de Benhabib por dar con una noción de sujeto claramente deudora de los compromisos modernos y liberales son patentes, y así lo hemos observado en su polémica con los textos de Judith Butler, Benhabib muestra asimismo un cuidado constante para no permitir que su sujeto filosófico y político degenere en los supuestos metafísicos de las teorías universalistas clásicas. Entre uno y otro extremo, el de Benhabib va a constituir un intento de garantizar una categoría de identidad capaz de dar cuenta de la resistencia y la acción políticas, por un lado, sin caer en la ilusión del esencialismo.

Este movimiento dialéctico, observable en el interior de la propia teoría de Benhabib, viene posibilitado por esa alternancia teórica entre ‘el otro generalizado’ y ‘el otro concreto’, una doble consideración del otro o la otra con quien el sujeto político dialoga, y por tanto una doble consideración en realidad del propio sujeto. Dirá Benhabib: “las identidades colectivas están conformadas por hebras de narraciones competitivas y contenciosas en las que compiten entre sí aspiraciones universalizantes y memorias particularistas para crear síntesis narrativas temporarias, que son a su vez cuestionadas y se ven atravesadas por nuevas divisiones y debates”³²⁹.

En el marco del cambio semántico en las exigencias políticas de las últimas décadas, del que hablara Nancy Fraser, caracterizado por el desplazamiento de las preocupaciones de redistribución a las de reconocimiento³³⁰, Benhabib elabora un análisis de la ciudadanía que pretende “incorporar una visión de *membresía justa*”³³¹.

La noción de la ciudadanía en Benhabib nos remite a una comprensión de este término como práctica social. Por tanto, para Benhabib la clave va a residir en el

³²⁹ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (citado por su traducción al castellano como Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 68 y s.).

³³⁰ Fraser, N., *Justice Interruptus. Critical Reflections on the ‘postsocialist’ Condition*, London, Routledge, 1997.

³³¹ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 15 (cursiva en el original).

ejercicio de la misma, y no en su posesión como si de un atributo sustancial se tratara. La ciudadanía no es una cualidad pasiva de los seres humanos, sino una capacidad pragmática por la que se actúa en el espacio político; la ciudadanía sería al tiempo el proceso y el resultado de ese ejercicio político.

En varios textos analiza Benhabib los dilemas actuales que se le presentan a la ciudadanía, fundamentalmente en el caso de la Unión Europea. En ellos, se observan algunos de los desafíos que explicaremos en el siguiente capítulo. En cualquier caso, Benhabib se sirve de un análisis de la ciudadanía según el cual ésta puede desagregarse en tres componentes. En primer lugar, el hecho de poseer una identidad colectiva: “la ciudadanía implica la pertenencia a una entidad política que se ha formado históricamente, que tiene ciertos rasgos comunes en los niveles lingüístico, cultural, étnico y religioso, y que puede distinguirse de otras entidades políticas similares”³³². En segundo lugar, los privilegios de membresía o pertenencia política, según los cuales “la ciudadanía confiere el derecho a la participación política, a ejercer ciertos cargos y a realizar determinadas tareas, así como el derecho a deliberar y decidir sobre determinadas cuestiones”³³³. Y, finalmente, el disfrute de los derechos sociales, como el estatus último –tras los derechos civiles y los políticos– del catálogo propuesto por T.H. Marshall en 1950³³⁴, y que incluye “el derecho a formar sindicatos, así como otras asociaciones profesionales y de oficios, derecho a la salud, seguro de desempleo, jubilación, guarderías infantiles, subsidios para la vivienda, educación, y otros”³³⁵.

Gran parte de los retos que las sociedades contemporáneas tienen ante sí proceden justamente de la quiebra de un modelo basado en presupuestos que han quedado obsoletos: el dominio territorial, el control administrativo, la consolidación de la identidad cultural colectiva y la legitimidad política mediante una creciente participación democrática. Todos ellos, según Benhabib, constituyeron “el modelo

³³² Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (citado por su traducción al castellano como Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 262).

³³³ Benhabib, S., *Id.*, p. 263.

³³⁴ Cfr. Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class and other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

³³⁵ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 265.

‘ideal-típico’ de ciudadanía en el moderno Estado-nación occidental”³³⁶. En la actualidad, sin embargo, dice Benhabib, “vivimos en un mundo en el que las democracias liberales deberán reconocer que la ciudadanía unitaria ha llegado a su fin”³³⁷. Los grandes flujos de migración están colocando a la vista las paradojas resultantes de ese empeño de tratar de seguir jugando con una versión anticuada del sujeto político. Algunos mitos, como el de la sociedad cerrada, han quedado definitivamente desmentidos en la realidad de unas sociedades globalizadas y con un intenso intercambio informacional y cultural. Otros supuestos, como el de la centralidad del Estado, son imposibles de aplicar a la vista de los intentos –positivamente valorados por Benhabib– de fortalecimiento de una sociedad civil cada vez más plural y diversificada.

“Lo que debería determinar progresivamente las reivindicaciones de pertenencia y de ciudadanía es lo que las personas hacen, y no tanto lo que son, en términos de identidades atribuidas de raza, etnia y religión”³³⁸. En consonancia con lo que comentábamos más arriba, existe una dialéctica entre derechos e identidades que no siempre discurre en el sentido previsto: “comúnmente, se supone que el individuo que es sujeto de derechos tiene algún derecho de identidad fija que precede al acceso al derecho en cuestión, pero lo que a menudo no se tiene en cuenta es que el ejercicio de los derechos mismos y la práctica de la actividad política pueden cambiar estas identidades”³³⁹. Esta dialéctica entre las identidades y los derechos es explicada por Neus Campillo en relación al desempeño por parte de las mujeres de los derechos de participación política: “las mujeres en su participación democrática en el espacio público mediante el ejercicio de sus derechos van cambiando la identidad genérica”³⁴⁰

Este intento por pensar nuevas formas de ciudadanía, más adecuadas para las sociedades actuales, pasa por alentar nuevas formas de ciudadanía civil, como el camino idóneo para el ejercicio de la ciudadanía política, de forma que se termine con la situación existente en una gran cantidad de países, según la cual la ciudadanía se

³³⁶ Benhabib, S., *Id.*, p. 292.

³³⁷ Benhabib, S., *Id.*, pp. 292 y s.

³³⁸ Benhabib, S., *Id.*, p. 275.

³³⁹ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 123.

³⁴⁰ Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, Mª J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 145.

concede antes en su componente de derechos sociales que en la de la pertenencia política. Los derechos de ciudadanía, según Benhabib, son derechos humanos; aquello que debiera impedir la desnaturalización de cualquier ser humano³⁴¹.

Este empeño por desubstancializar la cuestión de los derechos nos servirá para iluminar algunos de los temas que abordaremos en el próximo capítulo. Por ahora, tiene interés examinar el rescate y la utilización por parte de Benhabib de ciertos conceptos de la filosofía política de Hannah Arendt, con el fin de ilustrar lo que estamos viendo.

La idea de ciudadanía, sucintamente, daría cuenta de un derecho particular de los seres humanos: el derecho a tener derechos³⁴². Esta definición de Arendt es recuperada por Benhabib, quien explica que en la misma conviven dos sentidos distintos de la palabra ‘derecho’. En el segundo caso, este término aparece en su uso jurídico, sugiriendo una estructura de justificación discursiva según la cual para que los derechos efectivos de alguien sean reconocidos, se generan obligaciones por parte de otros sujetos, al tiempo que un deber de protección por parte de un tercero –generalmente, el Estado. Esta acepción derivaría en realidad del primer uso del término en la definición, que “se dirige a la humanidad como tal y nos reclama reconocer la membresía a algún grupo humano”³⁴³. Si los derechos jurídicos se basan en el derecho previo en tanto que seres humanos se corre el riesgo de incurrir en un proceso justificativo sólo susceptible de terminar en algún postulado metafísico. Benhabib recurre a Arendt, que a su vez apela a las condiciones de membresía cívica: “el derecho a tener derechos, desde su punto de vista [el de Arendt], trasciende las contingencias del nacimiento que nos diferencian y diferencian el uno del otro”³⁴⁴. No es el criterio de pertenencia por nacimiento lo que debe imperar a la hora de establecer los requisitos de ciudadanía, sino una forma mucho más pragmática de la misma: “el derecho a tener derechos puede realizarse sólo en una comunidad política en la que se nos juzga no por las características que nos definen por nacimiento, sino por nuestras acciones y opiniones, por lo que hacemos y decimos y pensamos”³⁴⁵. Por eso señala Neus Campillo el

³⁴¹ De ahí que Benhabib vaya a articular su propuesta en términos de ciudadanía cosmopolita.

³⁴² Cfr. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1951.

³⁴³ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 50.

³⁴⁴ Benhabib, S., *Id.*, p. 52.

³⁴⁵ Benhabib, S., *Ibid.*

carácter novedoso de esto en relación al concepto de crítica en Benhabib: “lo relevante es que se considera la crítica como inspirada en ‘una vida ética común’”³⁴⁶.

El ‘derecho a tener derechos’ dibuja con claridad la paradoja inherente a la cuestión de la ciudadanía, y que Benhabib, como decíamos, trata en diversos lugares de su obra. Según ésta, el sujeto político encargado de decidir sobre las normas de pertenencia siempre cuenta con un afuera constitutivo, formado por quienes son excluidos y excluidas por dichas normas, y que de este modo no pueden decidir sobre sus propios criterios de pertenencia –ya que si pudieran, con toda seguridad dejarían de ser víctimas de exclusión.

Se trata, en realidad, de la paradoja entre liberalismo y democracia, señalada tanto por Carl Schmitt como por Chantal Mouffe, y de la que ya hemos hablado³⁴⁷. Esta paradoja podría tener, efectivamente, consecuencias desastrosas para una teoría democrática como la de Benhabib. Ella, sin embargo, afirma que “si bien nunca se podrá eliminar la paradoja de que quienes son excluidos no estarán entre quienes deciden las normas de exclusión e inclusión, podemos hacer que estas distinciones sean fluidas y negociables a través de procesos de iteraciones democráticas continuas y múltiples”³⁴⁸. Cada acto de autolegislación es al mismo tiempo y de forma permanente un acto de autoconstitución de la propia identidad política³⁴⁹.

Las iteraciones democráticas serían justamente esos procesos de argumentación en los que se invocan y revocan normas, principios y derechos democráticos; “cada acto de iteración implica encontrar sentido a un original con autoridad en un contexto nuevo y diferente”³⁵⁰. Benhabib se vale de la filosofía del lenguaje de Derrida, así como de la de Wittgenstein, a la hora de caracterizar estos ejercicios de repetición e invención de

³⁴⁶ Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, M^a J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 131.

³⁴⁷ Cfr. Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.

³⁴⁸ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 129.

³⁴⁹ Este carácter pragmático de la identidad política era señalado, como hemos visto, por Neus Campillo; las identidades genéricas también se transforman en la praxis política a través de las iteraciones democráticas (Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, M^a J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 145).

³⁵⁰ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 131.

los criterios y normas de inclusión política que actúan como eje central –lo veremos un poco más adelante- en torno al cual se articula su noción completa de democracia³⁵¹.

Lo característico de las mismas sería la necesidad de su carácter plural, contingente y múltiple, lo que en cualquier caso no puede invalidar la eficacia y la legitimidad de sus resultados que, aunque falibles y revisables, constituyen la posibilidad de reconstrucción democrática para las sociedades contemporáneas.

“Los derechos de personas extranjeras y ajenas indican el umbral, la frontera en la que la identidad de ‘nosotros, el pueblo’ se define y se vuelve a negociar, se demarca y se desmonta, se circunscribe y se torna fluida”³⁵². Esto es así, precisamente, porque es ésa la cuestión que nos recuerda la existencia del afuera constitutivo de la propia ciudadanía. Sin la aparente amenaza externa de *los otros* y *las otras*, la identidad política correría el riesgo de cristalizar en una esencia metafísica e inmutable, condenando a la alteridad absoluta a quienes no se encuentran en su seno.

Pero esto último es precisamente aquello que debe ser evitado en las sociedades democráticas. Identidad y alteridad, lo hemos visto, se conciben como dos categorías contingentes y por lo tanto inmersas en un proceso de intercambio permanente. En esa medida, la ciudadanía es el logro, falible y siempre susceptible de ser mejorado y ampliado, que protagonizan las sociedades democráticas, en un intento por alcanzar mayores cotas de universalidad y de ser en definitiva más inclusivas.

Por eso Benhabib concluirá su análisis con una elección –en clave kantiana- por el federalismo cosmopolita como único horizonte posible y deseable más allá del modelo de la Modernidad. En este nuevo modelo la ciudadanía ya no será concebida de forma unitaria, sino como aquella instancia capaz de mediar el carácter necesariamente cosmopolita de las democracias globalizadas –en contextos nacionales y trasnacionales- con los vínculos locales, siendo éstos los únicos compatibles con las exigencias de

³⁵¹ Derrida, J., “Signature, event, context”, en Kamuf, P. (comp.), *A Derrida Reader : Between the Blinds*, New York, Columbia University Press, 1982; Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953.

³⁵² Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 287.

compromiso que conlleva la propia idea de ciudadanía, que requiere responsabilidad y necesita poder establecer vínculos profundos entre los seres humanos³⁵³.

Democracia y deliberación

“Creo que la mejor forma de entender la democracia es como un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder en las instituciones más importantes de la sociedad, basándose en el principio de que las decisiones que afectan el bienestar de una colectividad pueden verse como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales”³⁵⁴.

Las disquisiciones sobre la teoría de la democracia han tendido tradicionalmente a opacar la cuestión de su sujeto político, de modo que la delimitación normativa del mismo da la sensación de permanecer entre sombras; lo que, en el nivel institucional, se ha traducido en la exclusión efectiva de una gran cantidad de seres humanos. Al margen de esto, las reflexiones sobre política y democracia influyen y articulan implícitamente la delimitación del sujeto, al tiempo que éste último delinea el carácter específico de una teoría de la democracia concreta. Estas dos cuestiones, la del sujeto o la ciudadanía, por un lado, y la del sistema político democrático, por otro, se entrelazan de forma que dependen mutua e inevitablemente la una de la otra.

Las líneas con las que comenzábamos este apartado constituyen la definición que da Seyla Benhabib de la democracia propiamente dicha. Si bien, como decimos, la explicitación del sujeto político es radical y exhaustiva en Benhabib, ello no quiere decir que todos sus textos aborden la cuestión de la democracia desde el análisis de su sujeto de derechos y reivindicaciones. Únicamente significa que la pregunta por el *quién* no desaparece nunca; sin embargo, son muchos los textos que encaran el esclarecimiento de la teoría de la democracia desde otros lugares distintos al de la ciudadanía. Muchos

³⁵³ Benhabib enumera diversos ejemplos que alientan a concebir esta nueva forma de ciudadanía cosmopolita: el surgimiento de un discurso mundial de derechos humanos, la difusión de una cultura joven global y el auge de las ONG serían algunos de ellos (Benhabib, S., *Id.*, p. 295).

³⁵⁴ Benhabib, S., *Id.*, p. 179.

de esos lugares aparecen enunciados en la definición citada; dedicaremos las próximas páginas a desglosar y profundizar en los mismos con más detenimiento.

Como Benhabib explica una y otra vez, su enfoque da cuenta de un modelo deliberativo de democracia, lo cual significa que el criterio de legitimidad de su teoría va a residir en el establecimiento de procesos de diálogo público, libre y sin constricciones entre todas aquellas personas involucradas en cuestiones de interés común: “dichas decisiones están abiertas, en principio, a procesos adecuados de deliberación pública por parte de ciudadanos y ciudadanas iguales y libres”³⁵⁵, dirá.

Estos procesos de diálogo público serían el requisito para considerar que todas aquellas decisiones a las que se llegue son verdaderamente democráticas; esto es, que cumplen con la condición de contar con el consentimiento –real o hipotético– de todas las personas afectadas.

Recordemos brevemente el énfasis de Benhabib en el desarrollo de lo que ella denominaba ‘iteraciones democráticas’, como aquellos procesos en virtud de los cuales las normas de una colectividad son invocadas, asumidas, pensadas y transformadas por aquellos sujetos afectados por las mismas. Benhabib habla de la existencia, en ese sentido, de una *política jurisgenerativa*, término que haría referencia justamente al conjunto de actos “a través de los cuales un pueblo democrático que se considera sujeto a ciertas normas y principios rectores se reapropia y reinterpreta los mismos, mostrándose así no sólo como *sujeto* sino también como el *autor de las leyes*”³⁵⁶, y a través de la cual se hace patente el proceso por medio del cual la ciudadanía se convierte en ciudadanía. Esta modalidad de política jurisgenerativa media entre las exigencias del derecho natural, explica Benhabib, y las del positivismo legal³⁵⁷, “señalando un espacio de interpretación e intervención entre las normas trascendentes y la voluntad de las

³⁵⁵ Benhabib, S., *Id.*, p. 180. Según explica Jon Elster, John Stuart Mill habría sido el primer autor en justificar la idoneidad de la práctica política justificativa o deliberativa en base al hecho de la falibilidad humana (Elster, J. (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (citado por su traducción al castellano como Elster, J. (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 16)).

³⁵⁶ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 131 (cursiva en el original).

³⁵⁷ Cfr. Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990.

mayorías democráticas”³⁵⁸; las normas políticas son transformadas en virtud de procesos de argumentación desarrollados por ciudadanas y ciudadanos.

Más aún, un enfoque de democracia deliberativa sirve para dar cuenta asimismo de la formación de esas mismas mayorías democráticas en cuyos ejercicios argumentativos se juegan su salud los sistemas democráticos.

Benhabib reivindica la fuerza de su modelo deliberativo, un modelo de doble vía, que considera tanto el poder establecido en las instituciones y normas democráticas existentes, como el poder fluido de las personas y organizaciones de la sociedad civil, con sus actividades de lucha política, movimientos sociales, etc.: “el enfoque democrático deliberativo se centra en esta interacción vital entre las instituciones formales de las democracias liberales, como las legislaturas, los tribunales y la burocracia, y los procesos no oficiales de la sociedad civil, tal como se articulan en los medios de comunicación y las asociaciones y movimientos sociales”³⁵⁹. Posteriormente examinaremos el modo en que estas dos vías se articulan, así como la delimitación del espacio público donde tienen lugar dichos procesos de generación de la opinión y de toma de decisiones colectivas³⁶⁰.

Si releemos la definición de democracia que da Benhabib advertimos, por otro lado, la existencia en la misma de algunas de las cuestiones que hemos discutido en la primera parte de este trabajo. Como decíamos, los enfoques democráticos teóricos se han basado históricamente en dos preguntas cuyo énfasis diferencial ha sido responsable de articulaciones políticas muy diversas. Se trata de la pregunta por el *cómo* y de la pregunta por el *qué* de la democracia. Veamos cómo quedan éstas acotadas en la teoría de Benhabib.

³⁵⁸ Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, ed. cit. p. 132.

³⁵⁹ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 202.

³⁶⁰ Esta insistencia en la relevancia de la sociedad civil como espacio de intercambio y deliberación política manifiesta por tanto la diferencia entre el modelo de Benhabib y otros propios del liberalismo clásico, que ella misma critica, como puede ser el de Rawls (*cfr.* Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard and Oxford University Press, 1971). Así lo explica Cristina Sánchez Muñoz: “lo característico, pues, de esa democracia deliberativa, frente al modelo liberal, es que, aún compartiendo con ésta última la necesidad de un estado constitucional democrático que garantice las libertades básicas, privilegia y arroja la formación de ese denso tejido asociativo” (Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 274).

La pregunta por el *cómo* abre a la cuestión de los procedimientos en los que, sobre todo según ciertos enfoques, se basan los sistemas democráticos. El mismo Bobbio³⁶¹ ofreció un buen modelo de democracia basado en las reglas procedimentales para la toma de decisiones comunes. Igualmente, el examen de la teoría del derecho de Hans Kelsen³⁶² nos proporcionaba el mejor ejemplo de un intento de definición de la democracia a través de dichas reglas de arbitraje para la gestión de lo común.

Según los enfoques procedimentales un sistema democrático vendría definido ante todo por los procedimientos dispuestos para la toma de decisiones colectivas. De acuerdo con la propia definición de Benhabib, estos procedimientos serían los procesos deliberativos; las conversaciones de la ciudadanía sobre todo aquello que es de común interés. Concretamente, Benhabib establece la validez de las decisiones democráticas que sean acordadas por todas las personas interesadas –entendiendo como tales a aquéllas susceptibles de verse afectadas por las consecuencias de las mismas–, si dicho acuerdo se produce como consecuencia de un proceso discursivo de deliberación colectiva. Además de esta regla general para el arbitraje de la toma de decisiones, Benhabib establece asimismo tres requisitos que los procesos de diálogo o de deliberación deben cumplir. Se trata, por tanto de nuevas reglas del procedimiento democrático. En primer lugar, la participación en tales procesos de deliberación debe estar caracterizada por las condiciones de la igualdad y la simetría –todos y todas las participantes deben tener las mismas oportunidades de preguntar, iniciar actos de habla y de abrir el debate. En segundo lugar, todas las personas involucradas en el diálogo tienen el mismo derecho a cuestionar los temas de conversación. Y, finalmente, todos y todas tienen el mismo derecho a llevar a cabo argumentos reflexivos acerca de las propias reglas del procedimiento discursivo y sobre la forma en que las mismas son aplicadas y cumplidas³⁶³.

De acuerdo con esto, un procedimiento de diálogo público que cumpliera esas tres reglas de participación para todas las personas involucradas en el mismo obedecería

³⁶¹ Cfr. Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984 y Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990.

³⁶² Cfr. Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1920 y Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945.

³⁶³ Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 70 (la traducción es mía).

las condiciones de la democracia; las decisiones alcanzadas en él tendrían validez para todas aquellas personas afectadas por las mismas.

Una cuestión interesante que sin duda, de ésta o de otras maneras, le ha sido planteada, de forma crítica, a Seyla Benhabib, es la de cómo es posible prever la participación literal de todas aquellas personas involucradas en una cuestión específica³⁶⁴. Benhabib parece querer invertir en su formulación el imperativo moral kantiano, de modo que lo que habría que realizar ya no sería aquello susceptible de ser convertido en máxima universal, sino aquello que podría ser deseado por cualquier otra persona en una misma situación. De este modo, la rebaja introducida al imperativo universal kantiano pretende reducir las exigencias de una universalidad metafísica y desincardinada. Sin embargo, pese a los esfuerzos de Benhabib en sentido contrario a la misma, queda abierto el interrogante de en base a qué conocimientos efectivos suponer *qué* sería deseado por *quién* y *cuándo*. Aunque los criterios de consenso son tocados con la varita mágica de la inclusividad y el diálogo, no cabe duda de que ésta nunca puede ser completa ni perfecta.

Con esta cuestión se relacionan, de hecho, las críticas de Chantal Mouffe acerca de la presunta exclusión del pluralismo por parte de los enfoques liberales. Y con la misma se encuentran ciertamente emparentadas las sospechas acerca de la pérdida del conflicto que tiene lugar en el seno de la política. En realidad, se trata de una dificultad inevitable, a la luz de la complejidad de nuestras sociedades, motivo tantas veces aducido por quienes defienden la necesidad –o el carácter inevitable– de formas de democracia representativa. Cuando Benhabib habla de participación ciudadana como posibilidad hipotética de consentimiento y respaldo de decisiones colectivas está tratando de dar cuenta del hecho de que en muchos de los conflictos y debates políticos contemporáneos la participación real de todas las personas involucradas resulta ciertamente imposible. *Imaginar* un consenso en tales condiciones supone el establecimiento de condiciones lo suficientemente rigurosas en sentido democrático;

³⁶⁴ “Habermas sostiene que la contradicción básica del orden capitalista sigue siendo la apropiación privada de la riqueza pública –dicho en términos del modelo discursivo de la razón práctica: la represión de intereses generalizables mediante su tratamiento como intereses particulares–.” (McCarthy, Th., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, 1978 (citado por su traducción al castellano como McCarthy, Th., *La teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 414)).

aún en ese caso –situaciones ideales aparte-, el interrogante acerca de la inclusividad completa permanece abierto como un hiato insalvable, en última instancia. Se trata de una dificultad real que los modelos de democracia representativa como el de Benhabib han de encarar y finalmente asumir, con el fin no obstante de propiciar y promover formas y cauces de participación tan fuertes e igualitarios como muchas y muchos –es el caso de la propia Benhabib- defienden.

En cualquier caso, las críticas de los modelos procedimentales de democracia, como observábamos en el caso de Chantal Mouffe, denuncian la exclusión de la ética y los valores de la esfera política; más aún, critican la pretensión de que esto sea posible al tiempo que sugieren que los valores se cuelan en realidad por la puerta trasera de los compromisos éticos encubiertos y no confesados.

No es difícil, sin embargo, percatarse de la inclusión de los valores en la teoría de Benhabib. Se trata, en este caso, de la pregunta por el *qué* de la democracia, ya que los valores se destilarían de las decisiones y compromisos efectivos de las y los participantes en los discursos. Su misma definición de democracia, tanto cuando habla de “deliberación libre y razonada” como cuando lo hace de “personas moral y políticamente iguales”, les abre las puertas de forma directa a los principios y los valores³⁶⁵.

Existe en Benhabib una preocupación constante y explícita por el tema de los compromisos morales, como es posible apreciar con exactitud, por ejemplo, en sus reflexiones sobre derechos humanos. Lo veremos en el capítulo siguiente; en cualquier caso, ya la misma enunciación de las tres reglas o requisitos de los procedimientos de deliberación contiene referencias a un valor como el de la igualdad entre todos y todas las participantes.

Benhabib explica que “los principios permiten una variedad de concreciones normativas; los mismos principios pueden ser representados en instancias concretas a través de distintas normas e instituciones”³⁶⁶. Ella hablará, en este y en otros textos, de los principios –o valores- del *respeto moral universal* y de la *reciprocidad igualitaria*. “El respeto universal requiere que reconozcamos el derecho de todos los seres capaces

³⁶⁵ Cfr. Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999.

³⁶⁶ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 182.

de habla y acción a ser participantes en la conversación moral; el principio de reciprocidad igualitaria, interpretado dentro de los confines de la ética del discurso, estipula que dentro de los discursos cada uno debería tener el mismo derecho a diversos actos de habla, a iniciar nuevos temas de conversación, y a pedir justificación de los presupuestos de la conversación y afines”³⁶⁷.

Esta última cita resulta altamente valiosa porque nos permite darnos cuenta del modo en que las reglas y los valores se implican mutuamente, sin que sea posible determinar de una vez por todas cuál de estas instancias resulta prioritaria. En el capítulo siguiente veremos por qué y cómo se establece este aparente círculo vicioso de validaciones éticas y políticas, cuya relevancia reside precisamente en que, como afirma Benhabib, las premisas de las constituciones de las democracias liberales “-a saber, la garantía de derechos políticos, civiles y humanos básicos- pueden entenderse como la encarnación y contextualización de dichas normas y principios en contextos jurídicos, cultural y sociológicamente distintos, así como históricamente variables”³⁶⁸.

El modelo de espacio público

Aunque no lo hemos mencionado hasta aquí, Benhabib reconoce una exigencia de clausura en este proceso de diálogo y conversaciones sobre temas y cuestiones que afectan a una colectividad. Sería precisamente la vida en común la que impondría esta necesidad de cerrar el diálogo, de forma precaria y temporal, por la urgencia de tener que tomar decisiones y actuar.

Este momento de cierre falible y contingente del sistema se concreta en el alcance de un *consenso* democrático entre todas aquellas personas que han participado

³⁶⁷ Benhabib, S., *Id.*, pp. 182 y s.

³⁶⁸ Benhabib, S., *Id.*, p. 183. “En definitiva, la reciprocidad igualitaria y el respeto mutuo se encontrarían reflejados, a nivel nacional en las constituciones democráticas, y en el plano internacional en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU como exponentes del universalismo y de lo que Hannah Arendt denominaba el principal derecho (universal): el derecho a tener derechos” (Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, pp. 284 y s.).

en el proceso deliberativo. Aunque Neus Campillo³⁶⁹ señale cómo la noción de consenso en Benhabib, que ella entiende como un ‘ideal regulativo’, supone una rebaja considerable al uso, mucho más sustantivo, que hace Habermas del mismo, el instante del consenso, que es defendido por Benhabib como una exigencia práctica del sistema, de la vida en comunidad, es duramente criticado, como veremos, por ser presuntamente excluyente. No puede haber consenso sin exclusiones, les reprochará Chantal Mouffe a los modelos deliberativos como el de Benhabib. Sin embargo, ¿puede haber democracia sin consenso? Y, si la respuesta es negativa, ¿puede haber democracia sin exclusión?

Se trata de cuestiones interesantes que permanecen abiertas como anotaciones críticas a la teoría de Benhabib. A dilucidar en torno a las mismas nos ayudarán, una vez más, las críticas de Mouffe, que examinaremos un poco más adelante, y también ciertas virtualidades democráticas que revelaremos en el capítulo siguiente.

Por ahora, nos centraremos en el análisis del modelo de espacio público con el que juega Benhabib en su teoría de democracia deliberativa. Dirá Benhabib: “la democracia deliberativa considera que la esfera pública libre de la sociedad civil es el ámbito principal para la articulación, la controversia y la resolución de los discursos normativos”³⁷⁰. Con ello, seguimos desgranando las notas principales de la definición de democracia de Benhabib.

La valoración del espacio público por parte de Benhabib nos sitúa, en cierta medida, en el lamento por la pérdida del mismo que se produce en el seno de las teorías políticas de la Modernidad, lamento que es ciertamente entonado por una teórica como Hannah Arendt y secundado por otros y otras pertenecientes a las tradiciones republicana y de democracia radical, como por ejemplo la misma Chantal Mouffe en su reflexión conjunta con Ernesto Laclau en *Hegemony and Socialist Strategy*.

La dimensión agonística de la política, la que se juega en el terreno de lo común, en el ágora, marcaría el lugar de una ausencia en las teorías liberales modernas, donde la democracia directa es sustituida por los procedimientos de los que hablábamos más arriba, como mediaciones necesarias en sociedades altamente complejas y

³⁶⁹ Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, Mª J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 136.

³⁷⁰ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 194.

especializadas en las que el contacto político, digamos, cuerpo a cuerpo, se habría tornado ingenuo, ineficaz e incluso peligroso. Los procedimientos democráticos serían los subterfugios impersonales encargados de dinamitar esta relevancia antaño concedida a la esfera pública en el intercambio y la construcción de lo político.

Benhabib reconoce ese lamento, por ejemplo, en el caso de Arendt³⁷¹, y se propone recuperar una noción fuerte de espacio público, capaz de priorizar lo político en sus aspectos comunicativos. Para ello, se basa en gran medida en la filosofía de Habermas, quien trata de reconstruir los fundamentos de una teoría crítica de la sociedad apoyándose en una teoría de la acción comunicativa con pretensiones de validez universal pero no metafísica. Habermas también hará alusión a algunas de las principales nociones que hemos examinado en Benhabib –como la de deliberación, la de consenso o la de diálogo público–, y comparte con ella la intención de desarrollar una noción procedimental de democracia deliberativa “que aporte una comprensión más detallada de cómo los derechos humanos y la soberanía popular se presuponen el uno al otro”³⁷². Sin embargo, como veremos enseguida, el enfoque de Benhabib se distanciará considerablemente del de Habermas.

Para ello, nos será útil examinar la noción de espacio público. En relación al mismo, en un artículo paradigmático de este asunto, Benhabib se pronunciará a favor del modelo habermasiano: “la fortaleza del modelo habermasiano, cuando se le compara con las concepciones arendtiana y liberal, radica en que las cuestiones de legitimidad democrática en las sociedades capitalistas avanzadas son centrales en él”³⁷³. No obstante, pese a considerar que “el modelo discursivo es el único compatible tanto con las tendencias sociales generales de nuestras sociedades como con las aspiraciones

³⁷¹ Cfr. Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Tal y como veíamos más arriba, a través de una cita de Neus Campillo, Benhabib hace radicar el concepto de crítica en una noción de vida ética común; “dicho de otra manera, la instancia crítica la sitúa Benhabib en un ideal de vida que hiciera posible la unión de lo que la modernidad ha desgarrado” (Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, M^a J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 131).

³⁷² Habermas, J., “Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions”, *Ratio Juris* 7 (1994), pp. 1-13, (citado en su traducción al castellano como Habermas, J., “Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana”, en Del Águila, R. (et al.), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 267-280).

³⁷³ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, p. 74 (la traducción es mía).

emancipadoras de los nuevos movimientos sociales como el de la mujer³⁷⁴, o precisamente por eso, el modelo de Benhabib se separará irremediable y felizmente del de Habermas.

En ese mismo artículo Benhabib examina en detalle lo que para ella son los tres modelos principales del espacio público en la teoría política contemporánea. En primer lugar, el de Hannah Arendt y la tradición republicana que, como acabamos de examinar, hace un diagnóstico de la Modernidad en términos de una sustitución de lo político por lo social y por tanto de “transformación del espacio público de lo político en un pseudoespacio de interacción en el cual los individuos ya no ‘actúan’ sino que ‘meramente se comportan’ como productores económicos, consumidores y moradores urbanos de las ciudades”³⁷⁵. No obstante, señalará Benhabib, existe en la obra de Arendt una dualidad de concepciones de lo público, de las que respectivamente se extraerían consecuencias distintas de cara a elaborar una teoría de la acción. Por un lado, encontraríamos en Arendt la expresión de ese duelo, de carácter antimoderno, por la pérdida del espacio agonial-expresivo, en el que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son reveladas, representadas y compartidas con la comunidad; “se trata de un espacio competitivo en el que se compite por el reconocimiento, la precedencia y la aclamación”³⁷⁶. En contraste con el mismo, Arendt nos habla también de un modelo asociativo, en el que un espacio público de carácter comunicativo surgiría allí donde los seres humanos actúen conjuntamente. En éste último cree ver Benhabib indicios mucho más positivos para una reivindicación de la esfera pública en clave moderna: “un cuarto de estar privado en el que la gente se congregue para oír un *samizdat* o en el que los y las disidentes se reúnan con personas ajenas se convierte en un espacio público”³⁷⁷. El énfasis concedido por este modelo a la posibilidad de considerar las instancias y asociaciones de la sociedad civil como lugares idóneos de intercambio y deliberación política, hace que Benhabib pueda conciliar bien

³⁷⁴ Benhabib, S., *Id.*, p. 95.

³⁷⁵ Benhabib, S., *Id.*, p. 75.

³⁷⁶ Benhabib, S., *Id.*, p. 78. Benhabib examinará, en otro texto, la influencia de Heidegger en la elaboración de este primer modelo en la filosofía política de Arendt (Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage, London, 1996).

³⁷⁷ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, p. 78 (cursiva en el original).

su teoría democrática con la reivindicación del espacio público comunicativo de Arendt. En el mismo, Benhabib encuentra la base para un modelo procedimental de lo público: “la propia Arendt desarrolló en su modelo asociativo un concepto del espacio público no sustantivo sino procedimental. (...) Lo importante aquí no es tanto sobre qué verse el discurso público como la forma en la que éste se desarrolle (...). Sólo el poder es generado por el discurso público y sostenido por él”³⁷⁸.

El segundo modelo examinado por Benhabib es el que proponen las teorías liberales, en consonancia con el universalismo clásico que examinamos en el capítulo anterior, y que Benhabib le criticaba a la Modernidad. La presentación del mismo nos servirá asimismo para examinar cuáles son las críticas que Benhabib le dirige a Habermas, cuyo modelo constituye el tercer caso revisado por Benhabib.

Las teorías liberales clásicas se han basado en una consideración del sujeto político como *yo* definicional, susceptible de ser conocido al margen de su proyección específica en fines e intereses. Esta concepción de la identidad, según Benhabib, incurre en problemas epistémicos, al hacer imposible un criterio real de universalidad y por lo tanto de justicia en las relaciones *yo-tú*. Benhabib critica la exigencia del velo de ignorancia rawlsiana, en la medida en que el diálogo político democrático nos exige conocer a quien tengo enfrente, como otro/a generalizado/a al tiempo que como otro/a concreto/a: “en la postura original rawlsiana no existe una verdadera pluralidad de perspectivas, sino únicamente una identidad definicional”³⁷⁹.

Benhabib apela a la necesidad de construir y mantener un diálogo real entre agentes que se comunican entre sí. Sobre el mismo no debe ejercerse “ninguna constricción epistémica (...), pues cuanto mayor sea el conocimiento que tengan los agentes morales acerca de cada uno de ellos, su historia, los detalles particulares de su sociedad, su estructura y futuro, más racional será el resultado de sus deliberaciones”³⁸⁰. El problema de las teorías liberales es precisamente la inclusión de distinciones y

³⁷⁸ Benhabib, S., *Id.*, pp. 80 y s.

³⁷⁹ Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, ed. cit. p. 140 (cursiva en el original).

³⁸⁰ Benhabib, S., *Id.*, p. 146.

condiciones que rigen el establecimiento de ese diálogo y por tanto la configuración del espacio público y de los resultados efectivos del mismo.

En el caso de Rawls, este diálogo público parte de una agenda de conversaciones restringidas, en las que el espacio público se sitúa al nivel del Estado y sus organizaciones, lo que da lugar a una privatización de las prácticas y experiencias acaecidas en el nivel de la sociedad civil. El diálogo público del modelo rawlsiano estaría restringido además a cuestiones de justicia básica³⁸¹; de ese modo, podría permitirse una actitud de indiferencia ante muchas otras injusticias igualmente flagrantes pero en niveles que, desde sus premisas teóricas, no competen a lo político.

La teoría liberal de Bruce Ackerman³⁸², a su vez, considera la necesidad de un diálogo público basado en ciertas restricciones conversacionales; la principal de ellas sería la idea de *neutralidad*. Ello supone dejar al margen del proceso deliberativo público todas aquellas cuestiones morales que dividen la opinión común y que vuelven el diálogo farragoso. Benhabib no lo discute directamente, pero esto podría ser perfectamente aplicado a una teoría procedimental como la de Hayek, que defendía explícitamente una separación tajante entre la moral y la política, a fin de que la democracia permaneciera como el conjunto de reglas de arbitraje de lo común, so pena de una pérdida irremediable de libertad³⁸³.

“El modelo de diálogo público basado en restricciones conversacionales no es neutral”, responderá Benhabib, “ya que presupone una epistemología moral y política; ésta justifica una separación implícita entre lo público y lo privado de tal tipo que conduce al silenciamiento de las preocupaciones de ciertos grupos excluidos”³⁸⁴. Como ejemplos, Benhabib menciona cuestiones como el aborto, la pornografía o la violencia contra las mujeres. En la medida en que las teorías liberales se han esforzado por definir el tipo de diálogo público que debiera caracterizar a la democracia, una larga serie de compromisos éticos y morales que en realidad se encontrarían a la base de las mismas,

³⁸¹ Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 75.

³⁸² Cfr. Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980 y Ackerman, B., “Why Dialogue?”, *Journal of Philosophy* 86, 1989.

³⁸³ Cfr. Hayek, F. A., *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 1978.

³⁸⁴ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, p. 82.

han aflorado a la superficie, en perjuicio de quienes sólo recientemente logran hacer oír sus voces.

Desde el punto de vista de Benhabib, la agenda de debate público debe estar caracterizada por una apertura radical, de forma que los temas y cuestiones tratadas en el mismo no puedan ser previamente delimitadas por ninguna de las personas participantes. El espacio público es construido a través de este proceso llevado a cabo por ciudadanas y ciudadanos libres e iguales. Y, finalmente, todas las asociaciones y organizaciones de la sociedad civil son contempladas como espacios públicos –o al menos susceptibles de convertirse en ello–, sometidos a la discusión y el escrutinio.

Entre quienes han elevado restricciones a esta noción de debate público se encuentra también, paradójicamente, Jürgen Habermas, que en buena medida sirve de inspiración para la teoría crítica de Benhabib. En su caso, es la distinción entre *cuestiones de justicia* y *cuestiones de la vida buena* lo que provocará la caída de su teoría en el mismo tipo de escisión de las teorías puramente liberales.

Benhabib señala las fructíferas implicaciones que puede tener una alianza entre el feminismo y la teoría comunicativa habermasiana. De la misma valora positivamente la centralidad concedida a lo público, así como el principio de participación política que es posible extraer de ella: “el espacio público [en la teoría de Habermas] es visto democráticamente, como la creación de procedimientos allí donde aquéllos y aquéllas afectadas por las normas sociales generales y por las decisiones políticas colectivas puedan tener algo que decir en su formulación, su estipulación y su adopción”³⁸⁵.

La teoría política de Habermas se basa en una noción de acción comunicativa que él entiende como “una ‘interacción’ simbólicamente mediada”³⁸⁶, esto es, a través del lenguaje. La acción comunicativa define y posteriormente “se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vinculantes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento”³⁸⁷. Es fácil ver cómo esta consideración del lenguaje, influida por las respectivas teorías sobre los actos de habla de John L. Austin y de John Searle, va a ser

³⁸⁵ Benhabib, S., *Id.*, p. 87.

³⁸⁶ Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968 (citado por su traducción al castellano como Habermas, J., *Ciencia y Técnica como 'Ideología'*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 62 y s.).

³⁸⁷ Habermas, J., *Ibid.* (cursiva en el original).

determinante en la teoría de la propia Benhabib; la fuerza de la misma radica en las posibilidades, ya señaladas por Austin en el título de una de sus obras, que brinda el carácter ilocucionario del lenguaje o, formulado de otro modo, en la posibilidad de *hacer cosas con palabras*. Habermas reconstruye a partir de ahí las condiciones de posibilidad de su noción de ‘pragmática universal’: “siempre que hacemos uso de la expresión ‘racional’ suponemos una estrecha relación entre racionalidad y saber. (...) La racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento”³⁸⁸. Habermas derivará de este hecho una noción de racionalidad que pretende fundar una teoría crítica de la sociedad ajena a los riesgos del sustancialismo de la Modernidad.

Sin embargo, pese a sus propósitos, Habermas también acaba introduciendo distinciones en su teoría que hacen peligrar las virtualidades críticas de la misma. Benhabib menciona la inclusión del *principio de publicidad*, como aquél responsable de delimitar una frontera bien tangible entre normas y valores, intereses generalizables y necesidades culturalmente interpretadas, cuestiones de ‘justicia’ y cuestiones de la ‘vida buena’. Dirá: “mi reivindicación es que en su teoría moral Habermas incurre en un cierto número de distinciones discutibles procedentes de la tradición liberal del contrato social que no concuerdan con las principales intenciones críticas y políticas de su teoría de las sociedades postcapitalistas”³⁸⁹.

¿Qué sentido tiene introducir una restricción como la que imponen las cuestiones de justicia al diálogo público? ¿Qué sucede, en ese caso, con cuestiones relacionadas con los valores y las necesidades? Finalmente, la teoría de Habermas concluye en la misma privatización de la experiencia de las mujeres –así como de otros muchos grupos- que Benhabib criticaba en las teorías morales universalistas. Cristina Sánchez Muñoz explica así esta crítica a la teoría habermasiana: “uno de los principales problemas que a su juicio presenta la ética comunicativa es que está primordialmente

³⁸⁸ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Tomo I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981 (citado en su traducción al castellano como Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Madrid, Trotta, 2010, p. 31).

³⁸⁹ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, pp. 88 y s.

involucrada con normas de la vida público-institucional, con la justicia institucional, olvidando no sólo el aspecto utópico, sino también aquellos otros que escapan a una definición estricta de la justicia, como los aspectos emocionales y relacionales”³⁹⁰.

Nancy Fraser elabora igualmente una exhaustiva crítica a la teoría de Habermas, bajo la premisa de su interrogante: ¿en qué puede contribuir una teoría crítica como la habermasiana a clarificar las luchas y anhelos de nuestras sociedades?; “así, por ejemplo, si las luchas contra la subordinación de las mujeres figuran entre las más significativas de una época dada, entonces una teoría crítica de la sociedad de este período tendería, entre otras cosas, a arrojar luz sobre el carácter y las bases de esa subordinación”³⁹¹. En ese sentido, tal y como Fraser explicita al comienzo de su artículo, se ve obligada a realizar una lectura de Habermas “desde el punto de vista de una ausencia”³⁹². Las conclusiones de Fraser señalan la ceguera de género presente en la obra habermasiana así como el peligro que ciertas distinciones trazadas en la misma – como aquélla entre *mundo de la vida* y *sistema*– suponen para la visibilización y la comprensión de la subordinación histórica de las mujeres en tanto que grupo oprimido.

El modelo de Benhabib insiste en señalar que no existe un espacio o un ámbito privilegiado con respecto al mantenimiento del diálogo discursivo que caracteriza lo político. Dichos procesos de intercambio y formación de la opinión acaecen en una pluralidad de escenarios y contextos distintos³⁹³, sin que los seres humanos involucrados en el mantenimiento de los mismos deban hacer abstracción alguna de sus particularidades; en este sentido, el modelo de Benhabib propone la inclusión de las diferencias –sexuales, raciales, culturales, etc.- en el intercambio deliberativo de nuestra práctica cotidiana, como condición *sine qua non* del carácter democrático de ésta. De este modo, la teoría política de Benhabib no mantiene la ceguera habermasiana ante las

³⁹⁰ Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 265 (cursiva en el original).

³⁹¹ Fraser, N., “What’s Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Praxis International, Polity Press, 1987 (citado por su traducción al castellano como Fraser, N., “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 49-88).

³⁹² Fraser, N., *Ibid.*

³⁹³ Espacio público, serían, desde esta perspectiva, tanto un Parlamento, como el local de una organización no gubernamental, como el cuarto de estar de una casa (cfr. nota 377).

experiencias de las mujeres, como diferentes a las de los hombres, ni invisibiliza y por lo tanto vuelve impunes ámbitos como el de las relaciones privadas, manteniéndolas alejadas del dominio público.

Dinamitar la distinción entre lo público y lo privado parece ser un imperativo para las teorías feministas contemporáneas. La consideración de dimensiones y tareas de la vida humana como el trabajo doméstico, la reproducción y los cuidados, como pertenecientes a la esfera privada ha hecho que éstos permanezcan inaccesibles al análisis y la crítica discursiva. En contra de lo que teorías como la de Habermas parecen presuponer, el universo privado de la intimidad y la domesticidad no se revela en absoluto ajeno a la cuestión de las relaciones de poder, sino intrínsecamente atravesado por las mismas. “Cualquier teoría sobre lo público, sobre la esfera pública y la publicidad, presupone una distinción entre lo público y lo privado. Se trata de los términos de una oposición binaria”³⁹⁴; la tarea actual de una teoría crítica comprometida sería promover la proliferación de discursos a través de los cuales esta delimitación de lo público y lo privado sea renegociada y transformada³⁹⁵. Benhabib reivindica, por ejemplo, una tematización explícita de las relaciones asimétricas de poder sobre las que ha descansado la división sexual del trabajo; “en este proceso la línea entre lo privado y lo público, entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de la vida buena, están siendo renegociadas”³⁹⁶. Sólo esta tematización, esa imprecación discursiva, a través de las deliberaciones colectivas y democráticas, permite la eventual eliminación de los sesgos de género. La teoría política de Benhabib –al contrario de lo que sucede con las de Rawls, Ackerman o, finalmente, Habermas- ilumina bien la necesidad de visibilización y cuestionamiento dialógico irrestricto en todos los espacios y ámbitos sociales, y por

³⁹⁴ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, p. 93.

³⁹⁵ M^a José Guerra secunda en este sentido la propuesta de Nancy Fraser, cuando dice que “la idea de Nancy Fraser de las ‘contraesferas públicas’ es absolutamente pertinente porque los enfoques dialógicos, ya sean éticos o políticos, y los modelos de democracia deliberativa necesitan para servir a la meta de la igualdad de una confrontación de esferas públicas en la que se cuestionen las definiciones de las cosas acuñadas por el grupo dominante” (Guerra, M^a J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp. 189 y s.).

³⁹⁶ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, p. 92.

tanto hace hincapié en la construcción de un espacio público mucho más amplio, plural y de gran riqueza normativa.

Sánchez Muñoz lo interpreta de la siguiente manera: “la cuestión que se plantea Benhabib, y que se refleja en toda su obra, es si la ética comunicativa sólo puede aplicarse a las esferas de las relaciones jurídicas o cuasi jurídicas, resultando de ello un modelo de esfera pública legalista, en el que las cuestiones de justicia serían su objetivo principal, o si cabe una ética comunicativa que no sea ciega a otras formas de relaciones, tales como la amistad, el amor o la solidaridad, y que por tanto daría cabida a cuestiones que tradicionalmente se han entendido como propias de la esfera privada y por tanto al margen de la consideración política e institucional”³⁹⁷.

No puede existir una definición del espacio público en que los procesos de deliberación hayan de ser desarrollados, previamente al desarrollo de dichos procesos deliberativos; “si la agenda conversacional está radicalmente abierta, si las y los participantes pueden colocar cualquier cuestión bajo escrutinio crítico y cuestionamiento reflexivo, entonces no hay forma de predefinir la *naturaleza* de los temas discutidos como cuestiones de justicia o de la buena vida en sí mismos, previamente a la misma conversación”³⁹⁸.

Razón práctica y procedimental

En la medida en que los sistemas democráticos se van a basar en la deliberación y el mantenimiento de conversaciones entre personas libres e iguales, Benhabib afirma que las instituciones de las democracias liberales encarnan el contenido idealizado de una forma de racionalidad práctica. La cuestión política del feminismo y de las luchas y anhelos de las mujeres contemporáneas se propone vinculada a una teoría de la racionalidad”, dirá Neus Campillo³⁹⁹. A partir de ahí, gran parte de sus esfuerzos

³⁹⁷ Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 265.

³⁹⁸ Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993, p. 89 (cursiva en el original).

³⁹⁹ Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, M^a J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 129.

teóricos van a estar dirigidos a tratar de demostrar que dicha apelación a la racionalidad no entraña forma alguna de esencialismo.

La forma de racionalidad que corporizan todos los discursos democráticos es una racionalidad no metafísica, en la medida en que consiste meramente en el ejercicio falible y continuo de *dar razones* en público⁴⁰⁰. Según Benhabib, los procedimientos de deliberación generan legitimidad y aseguran un cierto grado de racionalidad práctica en la medida en que son informativos, esto es, transmiten conocimiento o información de algún tipo. Además, la formación de las preferencias individuales no precede a la deliberación, sino que tiene lugar al hilo de la misma. Y, finalmente, el ejercicio de dar buenas razones en público obliga al/a la hablante a plantearse la pregunta acerca de lo que contará como una buena razón para todas y todos aquéllos involucrados en el discurso, esto es, favorece el surgimiento de lo que Hannah Arendt –siguiendo a Kant– llamaba una ‘mentalidad ampliada’⁴⁰¹.

Es en este último sentido en el que, según su propia explicación, Benhabib habla del ‘requisito de imparcialidad’: “la participación en el ámbito público impone la obligación de invertir las perspectivas y estar preparados para pensar y razonar desde el punto de vista de los otros interesados”⁴⁰². Con el fin de defenderse de la acusación de esencialismo, debida a la inclusión en su teoría de un sesgo epistémico que privilegiaría ciertos tipos de racionalidad en detrimento de otros, Benhabib apela a la distinción entre “la *sintaxis* y la *semántica de las razones en la esfera pública*”: mientras que las primeras harían referencia a las condiciones formales que todos los argumentos deberían cumplir para ser considerados válidos, la indeterminación de las segundas revela que no habría forma de saber de antemano qué razones, en función de su contenido, van a poder ser consideradas razones. Apelaré a Habermas para señalar que, con respecto a las características formales de los discursos argumentativos, son las

⁴⁰⁰ “Una de estas formas [para llegar a una resolución], la consistente en dar razones a favor y razones en contra se ha reputado tradicionalmente fundamental para la idea de racionalidad” (McCarthy, Th., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, ed. cit. p. 450).

⁴⁰¹ Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 71 y s.

⁴⁰² Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 228.

condiciones del “consenso justo, racional y normativo las que brindan la forma universalista para normas sustantivas culturalmente diversas”⁴⁰³.

Como mencionábamos más arriba, Habermas también defiende la existencia de una forma de racionalidad inserta en las exigencias comunicativas que dibujan el trazado de ese concepto de democracia deliberativa. Su teoría da cuenta de cómo los actos de habla configuran una práctica comunicativa orientada a la consecución de un consenso fundado en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de ser criticadas; “la racionalidad immanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones”⁴⁰⁴. El recurso a esta forma de racionalidad es en el caso de Habermas, y también en el de Benhabib, la respuesta a la muerte postmoderna del sujeto, en la forma de un giro hacia el lenguaje y sus capacidades performativas⁴⁰⁵. Si hablante y oyente pueden influirse recíprocamente es por la existencia de auténticas pretensiones de validez insertas en los discursos que se dirigen entre sí, es decir, por la presencia de una base racional en el diálogo. En el caso de Habermas, sin embargo, tal y como veíamos al hablar de las restricciones morales impuestas al diálogo democrático, la carga del sustancialismo no parece finalmente sorteada del todo.

La preocupación de Benhabib por la cuestión de la legitimidad democrática es comprensible en el marco de las teorías normativas de la democracia⁴⁰⁶. El recurso al ejercicio humano de dar razones constituye una solución pragmática a la misma. Sin embargo, la apelación a formas de imparcialidad o neutralidad parece de todo punto innecesaria e incluso fuera de lugar si lo que pretende es desterrar el fantasma del esencialismo de su teoría política. En ese sentido, la defensa de “algún ideal moral de

⁴⁰³ Benhabib, S., *Id.*, pp. 229 y s. (nota 9).

⁴⁰⁴ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Tomo I, ed. cit. p. 42.

⁴⁰⁵ En su esclarecedor ensayo sobre la teoría crítica habermasiana, Thomas McCarthy resume la ‘reconstrucción racional de competencias universales’ (en rechazo de formas de filosofía trascendental) que lleva a cabo Habermas: “hoy, la única forma de moralidad universal capaz de resistir la destrucción de la tradición es una ética comunicativa en la que todas las decisiones políticamente relevantes estén ligadas a la formación de un consenso racional en un discurso libre de toda coacción” (McCarthy, Th., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, ed. cit. p. 433).

⁴⁰⁶ Tanto más cuanto que, como explica McCarthy, la contradicción básica del orden capitalista hace que “la estabilidad de la formación social capitalista dependa de la persistente eficacia de legitimaciones que, sin embargo, no pueden resistir un examen discursivo” (McCarthy, Th., *Id.*, p. 414).

imparcialidad como principio regulativo”⁴⁰⁷, que en determinados puntos de su obra es esbozada, hace correr el riesgo a Benhabib de asumir compromisos en teoría explícitamente rechazados, y que en el fondo no diferirían gran cosa de los que hemos visto asomar en la teoría comunicativa habermasiana.

La crítica que esboza Chantal Mouffe contra los modelos deliberativos de democracia, entre los que incluye sin distinciones tanto a Habermas como a Benhabib, se basa fundamentalmente en la pretensión conciliadora de estas teorías, para las que no existiría ninguna paradoja insalvable entre la lógica del liberalismo y la de la democracia. Tanto Habermas como Benhabib trazan ciertamente el recorrido de un concepto de democracia liberal cuyos pilares fundamentales vendrían a ser los de los derechos humanos, por un lado, y la soberanía popular, por otro. Las teorías deliberativas de la democracia tratan de fundar una idea de legitimidad anclada en alguna forma de racionalidad normativa: “para los habermasianos”, criticará Mouffe, “la garantía de que el proceso de deliberación tiene resultados razonables depende de la medida en que cumpla la condición del ‘discurso ideal’⁴⁰⁸.

La noción de discurso ideal sirve asimismo para marcar distinciones en función de la menor o mayor proximidad al mismo, de los procesos reales de deliberación. Trazando un ámbito ajeno al pluralismo de los valores, podría llegar a salvaguardarse la posibilidad de un consenso sin exclusiones, lo que para Mouffe sería una falacia del liberalismo. La idea de consenso sin exclusiones sólo podría así funcionar como un ideal que ahogaría la realidad de las articulaciones fácticas de los sistemas de democracia de nuestras sociedades. No existe, según Mouffe, consenso sin exclusión; “la teoría democrática debería renunciar a estas formas de escapismo y enfrentarse al reto que conlleva el reconocimiento del pluralismo de valores”⁴⁰⁹. Ello implicaría un reconocimiento a su vez del papel que juegan las pasiones y los afectos en política, considerando de este modo la realidad de un sujeto político que ni es anterior a la sociedad, ni portador de derechos naturales, ni tampoco exclusivamente racional. Desde

⁴⁰⁷ “Sin tal principio normativo, tampoco el ideal de la regla de la ley puede ser sostenido sin que tenga lugar un razonamiento deliberativo orientado a un bien común” (Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 83).

⁴⁰⁸ Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, ed. cit. p. 102.

⁴⁰⁹ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 107.

ahí, es fácil entender la defensa de la recuperación de la dimensión agonística que lleva a cabo Mouffe, que tiende a reconocer la centralidad de los actos de poder en la propia constitución de las identidades individuales y grupales, así como la imposibilidad, decimos, de trazar un consenso racional carente de exclusiones: “tenemos que aceptar que todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional, como una estabilización del poder, y que siempre implica alguna forma de exclusión. Las ideas de que el poder podría ser disuelto mediante un debate racional y de que la legitimidad podría basarse en la pura racionalidad son ilusiones que pueden poner en peligro a las instituciones democráticas”⁴¹⁰.

Como decíamos, Mouffe no distingue la teoría de Habermas de la de Benhabib. En ese sentido, algunas de sus acusaciones se aplican mal a la teoría política de ésta última. Benhabib realiza un avance esperanzador y considerable en el reconocimiento de las pluralidades y diferencias de los sujetos políticos, a través de su reivindicación del/de la otro/a concreto/a. Por otro lado, la propia teoría agonística de Mouffe, aun insistiendo en su carácter conflictivo, no deja de reconocer a su vez la imposibilidad de la política sin consenso.

“La política”, dirá Mouffe, “no es un terreno neutral que pueda aislarse del pluralismo de valores, un terreno en el que se puedan formular soluciones racionales universales”⁴¹¹. Al margen de los puntos en los que quizás la propia Benhabib le daría la razón en relación a la teoría deliberativa de Habermas, es en las líneas anteriores donde quizás mejor puede observarse qué está en juego exactamente en las críticas de Mouffe, y cuál es la diferencia fundamental entre la teoría de ésta y la de Benhabib.

La idea de universalidad, en la que entraremos en el siguiente capítulo, remite a la posibilidad de atribuirle un sentido normativo al ejercicio político con carácter de validez para todos los seres humanos. El acercamiento de Mouffe a lo político carece de intencionalidad universalista alguna, desde el momento en que insiste una y otra vez en el inevitable carácter excluyente de todo acto normativo.

Benhabib, por el contrario, elabora una noción de la política que, como mencionábamos más arriba, en ningún momento se va a desentender de las cuestiones

⁴¹⁰ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 117.

⁴¹¹ Mouffe, Ch., *Id.*, p. 106.

normativas de legitimidad, y que, en esa misma medida, va a tener aspiraciones universalistas, aunque éstas vayan a ser entendidas de un modo muy distinto a como tradicionalmente lo han hecho las teorías herederas de la Modernidad. Por eso la idea de consenso o la de espacio público van a recibir una caracterización muy diferente en la obra de estas dos autoras.

En el próximo y último capítulo ahondaremos en profundidad en las virtualidades universalistas de la teoría de la democracia de Benhabib. A la vista de la misma, nos parece importante insistir, una vez más, en la existencia de lugares de riesgo en su obra. Ya hemos señalado la innecesaria apelación a la idea de utopía como ideal emancipatorio. Y también el carácter problemático del recurso al ideal de la imparcialidad. En la medida en que la teoría de Benhabib se inclina del lado del idealismo habermasiano la garra crítica de la misma pierde fuerza, al tiempo que gana terreno la sombra de los compromisos metafísicos y excluyentes tradicionales. Creemos que, en cambio, la teoría de Benhabib muestra sus principales ventajas cuando logra mantenerse a flote en el difícil término medio que por lo general ha parecido aspirar a ocupar.

*Ciudadanía y democracia:
análisis comparativo feminista
de dos propuestas diferentes
(Norberto Bobbio vs. Seyla Benhabib)*

Lola Fernández de Sevilla

4

Multiculturalismo y Derechos Humanos

Ya hemos examinado el análisis que Benhabib presenta sobre la categoría de sujeto político. La noción de ciudadanía, para responder a las exigencias de la democracia, debe permanecer en una disposición permanente de apertura radical a *lo otro*, a lo que está más allá de la particular configuración espacio temporal de la misma. Un sistema democrático en el que la ciudadanía permanezca idéntica a sí misma, cristalizada en los criterios de inclusividad que permiten el disfrute de derechos a ciertos individuos, mientras que se lo niegan a otros, constituye un sistema injusto y discriminatorio que desoye las demandas de pertenencia –los gritos– de quienes tienen derecho a ser escuchados/as. También hemos analizado el modelo de democracia de Benhabib, con la centralidad de la noción de deliberación, de los procesos de diálogo en que los y las participantes se sumergen para la toma de decisiones comunes, y su concepción de espacio público heterogéneo, poblado de ciudadanas y ciudadanos de carne y hueso a quienes no se les exige la renuncia o abstracción de sus características particulares, sino más bien al contrario, la explicación pública de las mismas por medio del ejercicio de dar razones.

Como mencionábamos, sólo en la medida en que los límites de esos ejercicios discursivos sean fluidos y permanentemente negociables, la ciudadanía mantendrá su carácter auténticamente democrático. No pueden imponerse restricciones a la conversación de ciudadanos y ciudadanas; ésta debe mantenerse abierta a todo aquello que se desee introducir. Su sostenimiento, de este modo, actúa de garante del carácter democrático del propio sujeto político.

Desde el comienzo de este trabajo hemos señalado la existencia de toda una serie de cuestiones que, en el universo de nuestras sociedades democráticas, constituyen un desafío constante. Se trata de los problemas derivados del hecho del multiculturalismo. Al hablar de la filosofía política de Bobbio, mencionábamos cómo las reflexiones sobre *igualdad y diferencia*, carentes en su caso de rigor y profundidad suficientes, actuaban como desestabilizadoras de la credibilidad actual de la misma. En las últimas décadas los debates en torno a *la diferencia* han adquirido una relevancia que nos lleva a afirmar

el carácter ineludible de todas estas cuestiones. Diferencia de raza, diferencia de género, y también, diferencia cultural⁴¹².

Con el estallido de la Postmodernidad y su crítica sistemática a las categorías modernas, cobran protagonismo las demandas de rehabilitación de la alteridad en sus distintas versiones. La Postmodernidad señala la precariedad e inestabilidad que subyacen al brillo y esplendor de categorías como las de sujeto, igualdad o verdad; al hacerlo, abre grietas imposibles de cerrar. Nos muestra los hilos del ejercicio fundamendador de la Modernidad, y, con ello, los intereses y estrategias que esconde la misma. En la medida en que adquirimos conciencia de la falibilidad e impureza de nuestro proceder epistémico y moral, esos hilos de la contingencia, ocultos y oficialmente ignorados durante siglos, reivindican su legítima presencia como parte oculta de la estructura de un sistema que siempre les ha negado existencia. Así es como los otros y las otras de la Modernidad reclaman su derecho a ser reconocidas. Entre ellos/as, encontramos el reverso en carne y hueso de los ideales ficticios de la Ilustración: el negativo sin revelar del ciudadano moderno.

“¿Qué decir a esta luz de la identidad de los privilegiados?”, se pregunta M^a José Guerra. Y recurriendo a Jane Flax responde: “De ella se predica autonomía, libertad y autoridad sin reconocer que todo lo que se reconoce por tal depende de las relaciones de poder establecidas. Porque si se tienen poder y recursos uno es libre para elegir y no al revés. La narrativa moderna que sustenta el individualismo liberal invierte las relaciones entre poder y libertad”⁴¹³.

En los últimos años las demandas de reconocimiento ganan terreno a las de redistribución de bienes y derechos. Entre ellas, las de reconocimiento cultural se perfilan a estas alturas como uno de los principales retos para las democracias; de la resolución de los debates sobre igualdad y diferencia que éstas plantean dependerá la configuración de nuestras democracias en el futuro, además de su credibilidad.

⁴¹² Cfr. Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁴¹³ Guerra, M^a J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 212.

La cultura y sus diferencias

“Deberíamos considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre ‘nosotros’ y el/los ‘otro(s)’”, dice Seyla Benhabib⁴¹⁴. El campo de las diferencias culturales va a ser uno de aquéllos que mayores polémicas permitan sostener en el ejercicio de delimitación constante de la ciudadanía. Precisamente porque evidencia algunas de las cuestiones más polémicas de nuestras sociedades; aquéllas que muestran con mayor crudeza los riesgos de una delineación demasiado rígida de las identidades, así como los de las exigencias derivadas de la inclusividad radical.

Nuestras sociedades son cada vez más plurales. Se trata de una cuestión de hecho que nada tiene que ver con los juicios de valor posteriores a la misma⁴¹⁵. El carácter global al que con tanta frecuencia se hace referencia en nuestros días, muestra su lado más evidente en el flujo de personas, ideas y conocimientos que circulan, a cada segundo, a lo ancho y a lo largo del planeta. El fenómeno de las migraciones, cada vez más frecuentes en razón del aumento de las desigualdades entre países, así como por motivos de otro tipo (laborales, de formación...) contribuye a la apariencia de nuestras sociedades como auténticos mosaicos de culturas, lenguas, religiones, etc., donde necesariamente han –y aún más, habrán- de convivir muchas creencias y prácticas distintas e incluso contradictorias.

Los conflictos culturales tienen lugar, precisamente, a causa de esta proximidad de las diferentes culturas entre sí. Cada vez resulta más difícil recurrir al lenguaje del ‘nosotras/os y ellas/os’; y en la medida en que cada vez resulta más difícil, cada vez, sin embargo, nos afanamos más en seguirlo utilizando. Lo distinto se percibe como una amenaza en el momento en que su realidad se nos cuele por las ventanas de nuestras propias casas.

⁴¹⁴ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 33.

⁴¹⁵ En este sentido, Celia Amorós distingue entre los conceptos de ‘multiculturalidad’, como juicio de hecho sobre la proliferación de las diferencias culturales, y ‘multiculturalismo’, como juicio de valor tendente a ensalzar y celebrar las diferencias *per se* (cfr. Amorós, C., “Feminismo y multiculturalismo”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005 y Amorós, C., *Vetas de Ilustración: Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2009).

Una cuestión como la del velo, primero en Francia y ahora en España, ejemplifica bien lo anterior. Los velos parecían tolerables cuando se encontraban a miles de kilómetros de los hogares del denominado Occidente. Es cuando pasan a formar parte del propio concepto de Occidente cuando su presencia empieza a molestar, inquietar y remover conciencias. La apelación a la gramática del nosotras-ellas, en la que se insiste desde todos los lugares y formas posibles, no encara la verdadera cuestión: el terror ante la contingencia de esos mismos términos que en otro tiempo consiguieron tranquilizarnos a través de certezas falsas.

Pasando del plano meramente descriptivo al de los compromisos normativos, Benhabib recurrirá a Charles Taylor para dar cuenta de la noción de ‘reconocimiento’, que en las últimas décadas ha enarbolado la bandera de las reivindicaciones culturales; es esta noción la que permite dar cuenta del auge de las luchas de los principales movimientos sociales contemporáneos. En la filosofía de Taylor, el término hace referencia al carácter dialógico e intersubjetivo de la constitución de la identidad personal; algo con lo que Benhabib se muestra de acuerdo⁴¹⁶.

Sin embargo, ella da un paso más allá y elabora una crítica de las teorías postmodernas que han hecho una defensa radical de la noción de diferencia basándose en las exigencias de reconocimiento: “así como las minorías oprimidas pueden tener los recursos individuales y colectivos para sobrellevar con orgullo y fortaleza las heridas e indignidades infligidas, las reivindicaciones individuales de autoexpresión auténtica no tienen por qué ir de la mano de las aspiraciones colectivas al reconocimiento cultural. Incluso pueden contradecirse entre sí”⁴¹⁷.

El problema de la defensa a ultranza del reconocimiento es que tiende a deslizarse con demasiada facilidad entre los niveles individual y grupal del análisis político. Y en el debate abierto por esta doble consideración del sujeto Benhabib va a insistir en la necesidad de no opacar las reivindicaciones y logros del sujeto individuo por las del sujeto grupo.

⁴¹⁶ Cfr. Taylor, Ch., *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

⁴¹⁷ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 99.

Benhabib se referirá al conflicto existente entre las nociones de *autonomía* y *autenticidad*. La primera, de corte y resonancias claramente ilustradas, haría referencia a la capacidad del individuo de darse a sí mismo sus propias leyes y normas de actuación. La segunda se traduce en las luchas colectivas –que obviamente también redundan en lo individual- por el respeto de una serie de características específicas de un grupo: “¿por qué la búsqueda de la autenticidad, de la expresión de la propia identidad única de cada uno debe constituirse como una búsqueda por la autoexpresión colectiva?”⁴¹⁸

Es éste uno de los puntos donde mejor puede observarse la raíz ilustrada de Benhabib, y su repliegue a principios que, como el del individualismo, tienen resonancias claramente modernas. Son muchos e importantes los logros del individualismo democrático, y particularmente evidentes a la luz de una teoría crítica como es la feminista.

“El objetivo de cualquier política pública para la preservación de las culturas debe ser la potenciación del papel de los miembros de los grupos culturales para apropiarse, enriquecer e incluso subvertir los términos de sus propias culturas según decidan hacerlo”, afirma Benhabib⁴¹⁹. Las culturas deberían pues, ser espacios capaces de dotar de un sentido no dogmático a prácticas y creencias, de modo que quienes participan en las mismas no se vean nunca en la obligación forzosa de adherirse a causas y principios con los que no se identifican.

Por esa razón Benhabib reconocerá el mérito de la distinción de Nancy Fraser entre la política del reconocimiento, que buscaría un ensanchamiento de las condiciones de existencia de las identidades grupales tradicionalmente oprimidas, y la política identitaria de afirmación grupal, que en cambio incidiría en la reificación de las diferencias culturales *per se*. Mientras que la política del reconocimiento puede promover la comprensión fluida, dialógica y reflexiva de las identidades propias y ajenas, la política identitaria de afirmación de la diferencia cultural sacraliza los criterios de formación de las identidades colectivas como si fueran instancias

⁴¹⁸ Benhabib, S., *Id.*, p. 100.

⁴¹⁹ Benhabib, S., *Id.*, p. 122.

objetivas⁴²⁰. Benhabib reivindicará el objetivo de “llevar a la sociedad democrática hacia un modelo de vida pública en la que los relatos de autoidentificación serían más determinantes del propio estatus en la vida pública que los indicadores y los índices que otros nos imponen”⁴²¹.

En particular, lo que preocupa a Benhabib de ese modelo de adscripción de identidades, es el papel que las mujeres suelen jugar en las polémicas multiculturales. Éstas, siempre tendentes a destacar como portadoras por excelencia de símbolos culturales y religiosos⁴²², se perfilan como piedra de toque de los conflictos; guardianas de la pureza cuyas opiniones rara vez llegan a ser escuchadas o tomadas en serio⁴²³. Benhabib examina varios ejemplos donde, como sucede en el caso del velo, son muchas las implicaciones y los factores que juegan su papel en el estallido del conflicto: la configuración de las culturas políticas occidentales, con el presunto valor de la laicidad como controversia, no sólo externa, sino también interna; la subordinación de las mujeres por medio del ocultamiento de sus cuerpos; la posibilidad de resignificación, por parte de las propias mujeres, de símbolos en principio opresivos pero que en virtud de esa reapropiación autónoma, pasarían a tener un significado muy distinto; etc.⁴²⁴

Dado que “las disposiciones institucionales multiculturales y los acuerdos legales con frecuencia funcionan en detrimento de las mujeres”⁴²⁵, una propuesta para que las identidades empiecen a funcionar bajo el principio de autoadscripción voluntaria es una clara apuesta por la garantía de los derechos y las libertades en clave individualista. Benhabib va a articular, de modo similar a como lo hace Fraser, una crítica contundente del esencialismo cultural o grupal tomando como base la necesidad de reivindicación del catálogo de derechos individuales: “considero la individualidad

⁴²⁰ Fraser, N., “Social Justice in the Knowledge Society: Redistribution, Recognition, and Participation”, *Kongress ‘Gut zu Wissen’*, Heinrich-Böll-Stiftung, 5/2001.

⁴²¹ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 143.

⁴²² Cfr. Amorós, C., “Feminismo y multiculturalismo”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, pp. 221 y ss.

⁴²³ “Las mujeres y sus cuerpos son sitios simbólico-culturales sobre los que las sociedades humanas inscriben su orden moral” (Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 148 (la cursiva es mía)).

⁴²⁴ Benhabib, S., *Id.*, pp. 163 y ss.

⁴²⁵ Benhabib, S., *Id.*, p. 172.

como un logro extraordinario y frágil de los sí mismos, que tratan de tejer los relatos y las alianzas en conflicto en una única historia de vida”, dirá⁴²⁶.

Benhabib le reprocha a la teoría política contemporánea la “reificación demasiado expeditiva de identidades grupales dadas, el fracaso para cuestionar el significado de la identidad cultural (...). El resultado (...) es la implementación de políticas improvisadas que corren el riesgo de solidificar las diferencias ya existentes entre los grupos”⁴²⁷. Criticará ese multiculturalismo basado en la defensa holista de las diferencias culturales por ser meras diferencias culturales, por sus efectos antidemocráticos, en virtud de las injusticias que esos modelos arrojan sobre las vidas de muchos seres humanos, cuyo sufrimiento es silenciado e ignorado⁴²⁸.

Sin embargo, eso no significa que la teorización de Benhabib en torno a los problemas que derivan del multiculturalismo discurra por los cauces marcados por las teorías puramente liberales. A las mismas les reprochará Benhabib la “tendencia a resguardar al proceso jurídico del carácter dinámico e imprevisible del diálogo político y cultural”⁴²⁹, muy en consonancia con lo que veíamos en el capítulo anterior. El liberalismo procede marcando restricciones y distinciones destinadas a preservar ámbitos ajenos al carácter discursivo de toda la política. En esa medida, trazará una separación más o menos tajante entre política y cultura, de forma que ésta última caiga siempre del lado de los compromisos privados y ajenos por tanto a la discusión y el enjuiciamiento público. De este modo, los conflictos culturales van a permanecer en el limbo de aquello de lo que políticamente no se puede hablar. Con el consiguiente sufrimiento e injusticia –paradójicamente, las mismas que resultaban de la defensa del

⁴²⁶ Benhabib, S., *Id.*, p. 47.

⁴²⁷ Benhabib, S., *Id.*, p. 9.

⁴²⁸ En un interesante estudio de antropología, Henrietta L. Moore sugiere que la misma existencia de la antropología social como discurso prueba la necesidad de “conjurar la tensión inherente al binomio similitud/diferencia”. Al tiempo, da cuenta de cada uno de los extremos del “*todo o nada*” refiriéndose a las respectivas influencias de la antropología feminista sobre la antropología general, y sobre el feminismo. Es por eso que Olivia Harris y Kate Young, a su vez, señalan la Ilustración como precondition intelectual de los inicios de la antropología. Ante la evidencia de la diferencia como rasgo característico de la realidad social y cultural, la perspectiva feminista señala la necesidad de no perder de vista ciertas virtualidades presentes en las ‘promesas de la Ilustración’ (*cfr.* Moore, H. L., *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 1988 (citado por su traducción al castellano como Moore, H. L., *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1991, p. 225) y Harris, O. y Young, K., *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979, p. 11).

⁴²⁹ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 213.

multiculturalismo esencialista- sobre una grandísima cantidad de vidas. La cultura es política, reivindicará Benhabib; la delimitación y el tratamiento de sus conflictos no pueden ser aislados del debate y la controversia: “es precisamente porque el multiculturalismo, en tantas de sus manifestaciones, desafía los presupuestos básicos de las democracias liberales que precisa liberar su potencial conflictivo y explosivo en la esfera civil pública a través del diálogo, la controversia y el toma y daca de ciudadanos y ciudadanas comunes. La cultura importa”⁴³⁰.

En realidad, la crítica de Benhabib procederá de modo ciertamente similar en el caso de ambos tipos de teoría, a los que acusa de partir de las mismas premisas epistémicas. En primer lugar, la presunción de que “las culturas son totalidades claramente delineables”. En segundo, que son “congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano”⁴³¹. Y, finalmente, que aunque no existiera en realidad esa correspondencia perfecta entre culturas y grupos, esto no conlleva problemas políticos significativos.

Nancy Fraser, a quien ya hemos aludido, esboza en este sentido, en el seno de la filosofía política contemporánea, una interesante polémica con las teorías de Iris M. Young, a propósito precisamente del esencialismo multicultural basado en esa misma trasposición entre grupos y culturas como nociones insuficientemente definidas⁴³². Young apuesta con fuerza por políticas de reconocimiento y apoyo para las diversas diferencias; el reconocimiento positivo y efectivo de la diferencia es en su teoría una condición de la justicia social, anterior y prioritario, por ejemplo, a las cuestiones de redistribución social y económica. De ese modo, Young traza un modelo basado en la prioridad del grupo con respecto a los individuos que lo forman, y al que define como “un colectivo de personas que se diferencia de al menos otro grupo a través de formas

⁴³⁰ Benhabib, S., *Ibid.*

⁴³¹ Benhabib, S., *Id.*, p. 27.

⁴³² La polémica completa puede ser reconstruida a través de la lectura de los siguientes textos: Fraser, N., “De la redistribución al reconocimiento: Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”, en *New Left Review*, 0, 2000; y Young, I. M., “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory” y Fraser, N., “A Rejoinder to Iris Young”, ambos en Willet, C. (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1998.

culturales, prácticas o modos de vida”⁴³³. La pretensión de Young de escapar del individualismo egoísta y liberal acaba con la incursión de su teoría en lo que Bhikhu Parekh denominaría una “naturalización de la cultura”⁴³⁴, al no hacer explícitos los criterios de formación de los distintos grupos ni justificar teóricamente la identificación sistemática entre grupos y culturas. Finalmente, la absolutización de la identidad grupal no se muestra como mucho más favorable, en términos de vidas humanas, que la de la identidad individual. La presentación de un concepto fuerte y substantivo de cultura, que, por eso mismo, se encuentra a salvo de toda discusión política, se convierte en el motivo por el cual la capacidad humana de llegar a acuerdos consensuados sobre normas y prácticas, sencillamente, se pierde⁴³⁵.

“Iris Young y yo parecemos habitar mundos diferentes”, dirá Fraser; “todo el empeño de mi ensayo era demostrar que las demandas culturales tienen implicaciones redistributivas, que las demandas económicas conllevan un subtexto de reconocimiento, y que para peligro nuestro ignoramos su impacto mutuo”⁴³⁶. La crítica de Fraser se dirigirá a ese esencialismo políticamente estéril de Young, frente al cual Fraser reivindica la necesidad de un ‘dualismo perspectivista’⁴³⁷, integrador tanto de las cuestiones de igualdad social como de las de reconocimiento cultural. Su teoría incluirá una base normativa que girará en torno a la noción de ‘paridad participativa’: “una concepción bidimensional considera la distribución y el reconocimiento como perspectivas diferentes de la justicia y dimensiones de la misma. Sin reducir una dimensión a la otra, incluye ambas en un marco superior de referencia. Como ya

⁴³³ Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 (citado por su traducción al castellano como Young, I. M., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2000, p. 77).

⁴³⁴ Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London, Macmillan Press, 2000 (citado por su traducción al castellano como Parekh, B., *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2005, pp. 28 y s.). El mismo Parekh, sin embargo, que comienza su libro siendo crítico con dichas posturas, acaba haciendo cesiones innecesarias al comunitarismo culturalista.

⁴³⁵ De cara a dar cuenta de ello, Young recurre, en algunos puntos de su obra, a una noción de *coalición*, que será considerada por Fraser como excesivamente ingenua (Fraser, N., *A rejoinder to Iris Young*, en Willet, C. (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1998).

⁴³⁶ Fraser, N., *Id.*, pp. 68 y ss. (la traducción es mía).

⁴³⁷ Fraser, N., *Redistribución y reconocimiento: hacia una versión integrada de justicia del género*, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 8, Madrid, UNED, diciembre 1996 (transcripción de la conferencia impartida en el Congreso Internacional celebrado en Santiago de Compostela los días 5, 6 y 7 de junio de 1996).

indiqué, el núcleo normativo de mi concepción es la idea de la *paridad de participación*”⁴³⁸.

La paradójica coincidencia y el consiguiente acople entre multiculturalismo esencialista y liberalismo se explica por el rechazo, por parte de uno y otro, de un sentido auténtico de universalidad democrática, al modo en que esta noción es comprendida por Seyla Benhabib o por Nancy Fraser⁴³⁹; ¿qué más puede desear un sistema basado en la proliferación irrestricta de las diferencias multiculturales que verse integrado, y en cierto sentido respaldado, por una serie de valores formales y de libertades claramente vacías en el seno de cada comunidad, que no sólo no condicionan su existencia, sino que logran transmitir una apariencia de aperturismo y tolerancia?⁴⁴⁰

¿Cuál será entonces la concepción aportada por Benhabib? En una teoría política como la suya, caracterizada por un modelo deliberativo de democracia, así como por la centralidad concedida al análisis del sujeto político, ¿cómo se articulan los conflictos derivados del multiculturalismo y sus posibles soluciones? ¿Y qué implicaciones tendrán éstas últimas para con la noción de universalidad?

De nuevo igualdad y diferencia: ¿hacia la superación de la paradoja?

Si Norberto Bobbio hubiera reflexionado sobre las consecuencias de considerar las verdaderas implicaciones de una defensa demasiado expeditiva de la noción de diferencia, o sobre la necesidad de profundizar en una mejor comprensión de las

⁴³⁸ Fraser, N. y Honneth, A., *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003 (citado por su traducción al castellano como Fraser, N. y Honeth, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006, p. 42).

⁴³⁹ Las afinidades entre ambas autoras es evidente en textos como los que componen el volumen Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995. Las similitudes en el tono de ambas autoras se pueden apreciar en la explicación que acerca de la filosofía de Nancy Fraser lleva a cabo Ramón del Castillo en “El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005. Una diferencia entre ambas, fuente posible de alguna que otra controversia, estaría en la concepción de la noción de “Postmodernidad”, como ya mencionamos, mucho más amplia en el caso de Fraser.

⁴⁴⁰ En ese sentido hablará Gregorio de Finis del “etnocentrismo de las diferencias” (De Finis, G., “La filosofía y el espejo de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend y Rorty”, en Giner, S. y Scartezzini, R. (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 202 y s.).

relaciones entre la misma y el principio de igualdad democrática, su teoría política habría tenido que ahondar, necesariamente, en la cuestión del multiculturalismo. En la medida en que, sin embargo, no se hace cargo de las implicaciones de todas estas cuestiones sobre la configuración del sujeto ni sobre la propia democracia, su visión resulta en nuestros días insuficientemente informada e ingenua.

“Una política multicultural democrática y deliberativa no relega a las mujeres, niños y niñas a sus comunidades de origen en contra de su voluntad, sino que alienta el desarrollo de su agencia autónoma frente a las identidades que les son asignadas”⁴⁴¹. El principio de adscripción voluntaria aparece en la teoría política de Benhabib como requisito de garantía de los Derechos Humanos de hombres y mujeres en el fragor de los conflictos multiculturales.

Para ello, Benhabib propone un modelo democrático deliberativo multicultural. Un modelo de doble vía, como mencionábamos en el capítulo anterior, ya que es en el intercambio y las polémicas que tienen lugar en el nivel de la sociedad civil y sus organizaciones donde esas controversias multiculturales estallan y encuentran su lugar de desarrollo. Dirá Benhabib: “propongo un modelo democrático deliberativo que permita la máxima controversia cultural dentro de la esfera pública, en las instituciones y asociaciones de la sociedad civil y a través de ellas”⁴⁴².

Ello se ve posibilitado, en parte, por una comprensión de la noción de cultura muy distinta a la que hemos observado en modelos como el puramente liberal y el de multiculturalismo extremo y acrítico. Las culturas no son entidades ajenas a lo político, sino que, como paradigmas de explicación y comprensión de las creencias y las prácticas humanas, se juegan su existencia en el intercambio de los discursos de las ciudadanas y los ciudadanos. Benhabib va a defender un constructivismo social y cultural como antídoto para ese esencialismo multicultural tan estéril, políticamente, particularmente para las mujeres: “mi crítica del esencialismo cultural se diferencia (...)”

⁴⁴¹ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 151.

⁴⁴² Benhabib, S., *Id.*, p. 9. M^a José Guerra afirmará que “articular una comunidad discursiva feminista es el reto que compete a una ética feminista que se articula pragmáticamente como ética dialógica en la que el imperativo de la no exclusión manda. Conjuguar el reconocimiento hacia el otro/a y respecto de las diferencias es el desafío, a la vez que nos atamos a la responsabilidad moral de no cortar el hilo de la conversación” (Guerra, M^a J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp. 211 y s.).

por la *visión narrativa de las acciones y la cultura* que la caracteriza”⁴⁴³. “Toda acción”, explica Cristina Sánchez Muñoz al hablar de la teoría de Benhabib, “incluidas aquellas que presentan aspectos más agonales, están constituidas narrativamente. (...) La identidad no es anterior a precedente a la acción, sino que el ‘quién’ emerge en el proceso de actuar y narrar nuestra historia”⁴⁴⁴.

Las culturas no son esos universos cerrados de sentido, generadores de relatos e interpretaciones idénticas a sí mismas, tal y como persistentemente nos ha sido transmitido desde las diversas teorías culturales. Benhabib afirma: “creo que las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto”⁴⁴⁵.

Se trata más bien de sistemas fracturados, controvertidos en sus propias concepciones e interpretaciones de sentido. No son totalidades monolíticas capaces de responder de forma inmediata en situaciones concretas, sino relatos humanos caracterizados por la pluralidad y el antagonismo. Lo que nos ha sido transmitido como la imagen de una cultura concreta es a menudo una simple generalización unidimensional de su riqueza interpretativa, y, como tal, incompleta, parcial y falsa como totalidad.

“Las culturas se crean a partir de diálogos complejos con otras culturas. En la mayoría de las culturas que han adquirido cierto grado de diferenciación interna el diálogo con el (los) otro(s) es intrínseco antes que extrínseco a la cultura en sí”⁴⁴⁶. De este modo, las culturas, al no quedar del lado de los compromisos y elecciones privadas e íntimas del individuo –como sucedía en las teorías liberales clásicas-, siempre van a ser espacios intrínsecamente abiertos a la contestación y a la crítica plural. Ello es así, ya que es en ese espacio donde la ciudadanía democrática negocia los límites de su

⁴⁴³ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 29 (cursiva en el original).

⁴⁴⁴ Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 276.

⁴⁴⁵ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 10. De modo similar, Bikhu Parekh afirmará que “toda cultura es variada, habla con voces diferentes y ocurre a menudo que la banda de sus posibilidades interpretativas está por determinar” (Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, ed. cit. p. 220).

⁴⁴⁶ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 10.

configuración y amplía los mismos, sucesivamente, de acuerdo con su carácter de apertura constitutiva y radical.

La controversia cultural no es un accidente, ni algo que sucede por desgracia o en determinados supuestos especiales. Es la condición imprescindible e inevitable en un mundo como el nuestro, además de uno de los requisitos democráticos de nuestras sociedades. En esa medida, las culturas se conciben como paradigmas interpretativos porosos y permanentemente sometidos al contagio y al intercambio, a la crítica y a la contestación, tanto interna como externa. A esto se refiere Celia Amorós cuando habla de “interpelación intercultural”, así como del hecho de que “las culturas están en un proceso permanente de construcción y reconstrucción”⁴⁴⁷.

Defender una visión narrativa de las identidades y prácticas culturales quiere decir que las y los participantes en dichas prácticas, así como los y las portadoras de dichas identidades, realizan una experiencia de las mismas “a través de relatos narrativos compartidos, aunque también controvertidos y factibles de ser rebatidos”⁴⁴⁸. De nuevo observamos aquí la centralidad que ocupan, en la teoría política de Benhabib, el lenguaje y las capacidades comunicativas del sujeto político. El sujeto es sujeto, garante de sus derechos y reivindicaciones, en la medida en que es capaz –al menos en potencia- de insertarse en la arena pública a través de la elaboración de razones y argumentos justificativos. Las culturas forman parte de esta arena pública en la que las ciudadanas y los ciudadanos dialogan acerca de una pluralidad de cuestiones que afectan a la comprensión de su propia identidad, así como de las acciones en que ésta se proyecta y realiza.

Existe un conjunto de narraciones y relatos de segundo orden que da cuenta de lo cultural y que, en esa medida, actúa como instancia mediadora entre sujetos y mundo. Esa mediación lingüística es un requisito pragmático para una teoría política no esencialista ni dogmática. El lenguaje, en función del carácter dialógico atribuido por Benhabib, actúa como garante de inclusividad, de permeabilidad y de fluidez de un

⁴⁴⁷ Amorós, C., “Feminismo y multiculturalismo”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, p. 224.

⁴⁴⁸ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 29.

sistema que aleja de este modo el fantasma del recurso a constructos sustanciales de identidad política o cultural.

“La cultura se presenta a sí misma a través de relatos narrativamente controvertidos (...). Las acciones y las relaciones humanas se forman según una doble hermenéutica: identificamos *lo que* hacemos por medio de un *relato* de lo que hacemos”⁴⁴⁹. Esa mediación de los discursos lingüísticos del sujeto será, además, lo que permitirá a Benhabib postular la posibilidad de la aparición de las aspiraciones normativas y críticas: “no sólo las acciones e interacciones humanas están constituidas por relatos que, en conjunto, forman una ‘red de relatos’, sino que también están constituidas por la postura valorativa de los actores hacia lo que hacen”⁴⁵⁰. Las culturas serían uno de los resultados de ese entrecruzamiento de actitudes y valoraciones normativas, a través del cual la delimitación y definición de la ciudadanía es la que es en cada instante de la historia: “por medio de los discursos, los participantes someten estas interpretaciones presupuestas del contexto a una *validación intersubjetiva*”⁴⁵¹. Volveremos posteriormente sobre esta cuestión de la normatividad.

Benhabib explicita los compromisos teóricos que alimentan y sustentan su concepción del multiculturalismo: la teoría ética discursiva, que articula toda su teoría política, la constitución dialógica y narrativa del sujeto político, y una visión deliberativa de los discursos acerca de las normas y las interpretaciones culturales.

Del mismo modo que ciertos principios eran postulados como requisitos para los procedimientos democráticos de deliberación, Benhabib se muestra partidaria de tres condiciones normativas que definirían su modelo de democracia deliberativa multicultural, y que marcarían el límite que las demandas y reivindicaciones multiculturales no podrían traspasar en el interior de un sistema democrático⁴⁵².

En primer lugar, la condición de la reciprocidad igualitaria aplicada a las problemáticas multiculturales significa que las personas pertenecientes a minorías

⁴⁴⁹ Benhabib, S., *Id.*, p. 31 (cursiva en el original).

⁴⁵⁰ Benhabib, S., *Ibid.*

⁴⁵¹ Benhabib, S., *Id.*, p. 39 (la cursiva es mía). Cfr. Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, ed. cit. p. 198.

⁴⁵² En realidad, Benhabib considera las mismas como una ampliación de los principios o valores democráticos de respeto moral universal y de reciprocidad igualitaria (Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 181).

culturales no pueden, en virtud de su membresía cultural, tener menos derechos civiles, políticos, económicos y culturales⁴⁵³. Esto es, Benhabib, enarbola una defensa de los Derechos Humanos, inalienables para todos y todas aun en el caso de que éstos entraran en conflicto con normas y derechos particulares de cada cultura.

En segundo lugar, el principio de autoadscripción voluntaria, al que ya hemos hecho referencia más arriba, insiste en el hecho de que las identidades culturales, religiosas o lingüísticas no deben ser asignadas de forma automática en virtud del nacimiento de una persona. Hay aquí, también, una defensa del papel del individuo y su capacidad autónoma para decidir de qué modo se identifica a sí mismo. Por eso Benhabib señala la necesidad de que todas las personas sean interrogadas, en algún momento de sus vidas, acerca de su aceptación de la pertenencia a sus comunidades de origen⁴⁵⁴.

En tercer lugar, la condición de la libertad de salida y asociación trata de garantizar el derecho irrestricto de toda persona a abandonar el grupo al que pertenece en virtud de su nacimiento o de su elección. El Estado democrático debe intervenir y regular las condiciones en que este principio se aplica, de acuerdo con el valor de la igualdad⁴⁵⁵.

De acuerdo con estos tres principios, es posible una defensa del carácter multicultural de nuestras sociedades en clave de democracia deliberativa. En ésta, son respetados y ensalzados los derechos y las libertades del individuo, al tiempo que se contempla la importancia de las culturas como horizontes de interpretación y significado, siempre controvertido, para sus miembros.

“En sí mismas”, dirá Benhabib, “ni las culturas ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados, que abarcan varios niveles. En el nivel político, el derecho a la autoexpresión cultural debe estar basado en los derechos de ciudadanía universalmente reconocidos, en lugar de considerarse una alternativa de los mismos”⁴⁵⁶. Aunque pudiera parecer que la cesión de Benhabib ante el principio de los derechos liberales es excesiva, sólo en la medida en

⁴⁵³ Benhabib, S., *Id.*, p. 215.

⁴⁵⁴ Benhabib, S., *Id.*, pp. 215 y s.

⁴⁵⁵ Benhabib, S., *Id.*, pp. 216 y s.

⁴⁵⁶ Benhabib, S., *Id.*, p. 61.

que los mismos logren hacerse compatibles con un respeto a las reivindicaciones de grupos y minorías tradicionalmente excluidas, los sistemas democráticos se mantendrán fieles a principios inclusivos de justicia⁴⁵⁷.

La teoría de Benhabib evidencia, una vez más, el empeño en mantener la posibilidad del diálogo y la deliberación como piedra de toque de un sistema de construcción de lo político en el que las identidades y los derechos, las prácticas y las reivindicaciones encuentran su vehículo de expresión y por tanto su definición gracias al ejercicio constante de explicar y dar razones en público: “el ‘diálogo cultural complejo’ no es sólo una realidad sociológica, sino también una posición epistemológica estratégica con implicaciones metodológicas para la ciencia social y el cuestionamiento moral”⁴⁵⁸.

Es en virtud de ese carácter dialógico de lo político como Benhabib va a poder reconstruir un sentido normativo también dentro del mismo. Un sentido de normatividad no basado en presupuestos trascendentales, sino en la intersubjetividad de las prácticas sociales y culturales mediadas por lo lingüístico, y capaz de mantenerse en la línea del compromiso con un sentido auténtico de universalidad democrática.

Universalidad interactiva

A diferencia de la propuesta de democracia agonal y basada prioritariamente en sus aspectos pluralistas y conflictivos, que aportaba Chantal Mouffe, la propuesta de Benhabib recoge una apuesta clara por el universalismo moral y político. Esto puede ser concluido de las pretensiones normativas que acompañan la teoría política democrática de Benhabib, y que ella explicita, como hemos visto, por ejemplo cuando habla del carácter narrativo de las culturas o cuando postula la necesidad de cierre del diálogo

⁴⁵⁷ “Efectivamente”, reconoce Sánchez Muñoz, “después de una década de limpiezas étnicas y de celebración de los particularismos, parece necesario y urgente volver a pensar en términos de principios universales de justicia y de lazos solidarios por encima de las diferencias” (Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 284).

⁴⁵⁸ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 94.

democrático en torno a un consenso falible y siempre revisable, necesidad impuesta por el carácter inevitable de la decisión política sobre temas comunes⁴⁵⁹.

Sin embargo, no hace falta insistir nuevamente en las críticas que Benhabib dirige hacia los sistemas universalistas propios del liberalismo clásico. Ya lo vimos en el caso de teorías como las de Rawls, Ackerman o incluso Habermas. En virtud de la definición de sujeto moderno por la que estas teorías se inclinan, y que también hemos analizado ya con exhaustividad, basado en múltiples exclusiones generadas en su propia constitución, Benhabib acusaba a las mismas de la falta real de la universalidad de la que tanto hacen gala.

Benhabib criticará estas teorías liberales, como vimos, acusándolas de incurrir en una defensa de principios de universalidad sustitutoria. La universalidad sustitutoria tendría lugar como efecto de tomar una serie de características particulares de un conjunto de individuos y hacerlas pasar acto seguido por representativas –en sentido descriptivo y normativo– del resto, esto es, por universales. Esto es lo que habría acontecido al hilo de las teorías políticas de la Modernidad, cuando las particularidades del sujeto masculino, burgués, blanco y heterosexual se erigen en características universales de ciudadanía, de forma explícita o implícita. Todo ello tiene el resultado de excluir de la definición de la misma a quienes no encuentran acomodo en esta presunta universalidad. Es, también, lo que habría sucedido, de acuerdo con la teoría democrática de Mouffe, cuando la hegemonía del liberalismo se hace pasar por la única alternativa válida en democracia, totalizándose de este modo lo que en realidad sólo es una constitución específica de poder⁴⁶⁰.

La diferencia radica en que, mientras esta constatación lleva a Mouffe a abdicar de todo principio normativo universal como aspiración política legítima, Benhabib dedica denodados esfuerzos a trazar el mapa de un nuevo tipo de universalismo, capaz de ser inclusivo sin perder al mismo tiempo su fuerza normativa.

Los universalismos sustitucionalistas restringen la esfera de lo políticamente discutible; en esa medida, les reprochará Benhabib: “esta determinación del contenido

⁴⁵⁹ Neus Campillo habla en este sentido de la existencia de una “conversación moral abierta como procedimiento de universalidad” (Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, Mª J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006, p. 136).

⁴⁶⁰ Cfr. Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.

se obtiene a costa de restringir la agenda de conversación, así como de abstraerse de la identidad de los individuos involucrados. Las teorías morales sustitucionalistas consideran a los individuos como otros generalizados, no concretos”⁴⁶¹.

Benhabib apuesta por la construcción de procesos de diálogo público en los que las y los participantes aparezcan representados en su doble dimensión de otras/os generalizadas/os, así como de otras/os concretas/os. Esto significa que las diferencias que hacen única a cada persona, o que distinguen a unos grupos humanos de otros, pasan a constituir una información valiosa para la construcción de lo político. La deliberación no debe hacer abstracción de tales diferencias, ni obviar por ello aquellas cuestiones que se basen en rasgos diferenciales problemáticos. La agenda pública no puede restringirse, sino que debe permanecer abierta a todas aquellas cuestiones polémicas que dividen y separan a la ciudadanía.

Benhabib se referirá a este carácter de su propuesta de democracia deliberativa con el nombre de *universalidad interactiva*. Ésta “acepta que todos los seres morales capaces de sensibilidad, habla y acción son socios morales de conversación en potencia”⁴⁶². Así pues, la caracterización de un espacio público heterogéneo va a ser la condición de posibilidad de una verdadera inclusividad en el ejercicio democrático de dar y recibir razones. “Sólo así”, explica M^a José Guerra, “será pensable una comunidad universal interactiva de diálogo con pretensiones de bajar a la tierra”⁴⁶³.

Benhabib va a esforzarse en demostrar cómo la sensibilidad hacia las problemáticas multiculturales no está reñida con el sostenimiento de una postura universalista. De hecho, es precisamente esta reformulación de la ética discursiva desde su principio de universalismo interactivo lo que le permite a su modelo abarcar y dar cuenta de los dilemas multiculturales contemporáneos: “sostengo que un enfoque modernista de las culturas como creaciones de sentido controvertidas y un enfoque universalista de democracia deliberativa se complementan entre sí”⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 42.

⁴⁶² Benhabib, S., *Ibid.*

⁴⁶³ Guerra, M^a J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 191.

⁴⁶⁴ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 12.

Si sostiene que los derechos culturales deben estar basados en derechos de ciudadanía universalmente reconocidos es por la posibilidad que estos procesos deliberativos entrañan de alcanzar principios normativos válidos para todas las personas involucradas.

Según Benhabib, el principio del universalismo puede referirse a cosas distintas, y así ha aparecido el término a lo largo de la historia⁴⁶⁵. En primer lugar, la palabra universalismo ha hecho referencia a la existencia de una naturaleza humana común, algo que no implicaría necesariamente incurrir en formas de esencialismo, sino que también es susceptible de ser articulado en clave existencialista. Se trata de un universalismo de tipo cognitivo.

En segundo lugar, existe un universalismo justificativo, en virtud del cual este término hace referencia a un conjunto de estrategias de justificación discursiva. Es posible creer en la posibilidad de justificación racional normativa sin presuponer una naturaleza o sustancia humana anterior, poniendo el énfasis, como es el caso de Benhabib, en la racionalidad como ejercicio de dar razones.

En tercer lugar, el universalismo puede ser moral. Así entendido, significa que todos los seres humanos, sin distinción de raza, género, cultura, etc. deben ser considerados moralmente iguales y por lo tanto igualmente susceptibles de derechos y libertades.

Finalmente, el universalismo puede tener un carácter jurídico, y basarse por tanto en la defensa de la respetabilidad de un conjunto concreto de principios o de derechos para todos los seres humanos en todos los sistemas democráticos. La lista de derechos varía en su amplitud, pero en cualquier caso este cuarto tipo de universalismo vendría a coincidir con las teorías positivistas; tal y como observábamos en la defensa, llevada a cabo por Bobbio, del consenso efectivo sobre el código de Derechos Humanos como la mejor razón para la justificación del mismo⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ Benhabib, S., *Id.*, pp. 62 y ss.

⁴⁶⁶ En algunos pasajes de este trabajo se sugiere una coimplicación entre los Derechos Humanos y la democracia. Somos conscientes de que en nuestro mundo son numerosos los ejemplos que contradicen esto; sin embargo, pensamos que, en un sentido normativo -aunque no exento de dificultades en su traslado a la práctica-, es posible y deseable mantener esa relación de mutua implicación (siempre y cuando, por un lado, la democracia no se conciba con un significado meramente formal y, por otro, el compromiso con los Derechos Humanos no sea puramente nominal).

Benhabib, por su parte, insistirá en la necesidad de contar con un sentido de universalismo justificativo, como requisito para salvaguardar la posibilidad de los universalismos moral y jurídico. Esto no significa la caída de su teoría en forma alguna de esencialismo, sino el énfasis en la cuestión de los procedimientos democráticos como la forma de definir permanentemente aquellos valores sin los que la democracia no puede sobrevivir: los de la libertad y la igualdad.

Así pues, que los procesos discursivos en virtud de los cuales se realiza la democracia partan con un criterio fuerte de inclusividad en virtud del cual todas las diferencias y particularidades de las y los participantes sean representadas y expresadas en la confrontación política, no significa que la democracia sea incapaz de definir y decidir acerca de aquello susceptible de convertirse en principio o valor, y también de aquello que pone en peligro la propia supervivencia del sistema. Esto es justamente lo que viene a salvar la posibilidad de la normatividad en política.

Los procesos de deliberación han de posibilitar criterios y principios normativos en virtud de los cuales los sistemas democráticos puedan tomar decisiones efectivas sobre su futuro y el de las ciudadanas y ciudadanos que en él reflexionan y actúan. Esto, lejos de suponer dogmatismo, implica que existe una urgencia por tomar decisiones que obliga a la adquisición de consensos. El carácter falible y revisable de los consensos democráticos no implica que éstos, mientras se encuentren vigentes -esto es, mientras no se vean desafiados y sustituidos por una nueva mayoría democrática-, no sean válidos.

Lo cual supone considerar que política y cultura no constituyen compartimentos estancos, como implicaban la privatización liberal de las cuestiones culturales, por un lado, y por otro, la negación, por parte por ejemplo de Iris Young, de la posibilidad de consenso para los modelos deliberativos de democracia, y por tanto de universalismo democrático, cuando dice “es imposible adoptar un punto de vista no situado, y si un punto de vista está situado, entonces no puede ser universal, no puede distanciarse y entender todos los puntos de vista”⁴⁶⁷. Como veíamos el punto de unión entre ambos

⁴⁶⁷ Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, ed. cit. p. 178.

tipos de teorías se explica por ese alejamiento de lo político y lo cultural, que se salda con la falta de un sentido auténtico y justo de universalidad democrática.

“La articulación de un universalismo ético e ilustrado de viso pluralista a escala mundial surge como una posibilidad y una necesidad”, dirá Benhabib⁴⁶⁸. Necesidad, en virtud por ejemplo de la exclusión histórica de tantos y tantos seres humanos de la noción de ciudadanía; y también de las injusticias que en la actualidad, y en aras a características presuntamente culturales o sagradas, condenan al sufrimiento silencioso a millones de personas –muchas de ellas, mujeres⁴⁶⁹.

Las culturas no pueden ser consideradas como totalidades coherentes, del mismo modo que no es posible dirimir las problemáticas multiculturales apelando a la dialéctica del nosotros/as-ellos/as: “las fronteras de la comunidad de conversación se extienden tan lejos como nuestros intentos permanentes de comprender, interpretar y comunicarnos”⁴⁷⁰, y en esa medida Benhabib habla de la configuración de una nueva ‘comunidad de interdependencia’. Por otro lado, es precisamente esa apelación constante por parte de Benhabib a la noción de ciudadanía, en sentido moral (en vez de hablar de ‘humanidad’ en sentido antropológico) lo que le lleva a considerar la democracia representativa como la única forma de Estado posible, así como a articular su concepción de democracia deliberativa en combinación con la exigencia del carácter cosmopolita que la autora defiende constantemente para la misma.

De acuerdo con esa situación de interdependencia global en la que no resulta posible delimitar de forma perfecta las fronteras culturales, tenemos, según Benhabib, el *imperativo pragmático* de entablar un diálogo intercultural complejo, susceptible de generar una comunidad moral por medio de la aplicación de procedimientos dialógicos de resolución de las problemáticas comunes; procedimientos que, a su vez y como ya hemos explicado, presuponen los principios normativos del respeto moral universal y de la reciprocidad igualitaria.

⁴⁶⁸ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 77.

⁴⁶⁹ En ese sentido, se pregunta M^a José Guerra: “¿cómo habilitar una comunidad de diálogo feminista global e intercultural que responda, como ensayo general en el que participe la mitad de la humanidad, a la idea de una universalidad interactiva en la que las definiciones de lo que es apropiado como discurso, de lo que se puede o no se puede decir, no genere exclusiones?” (Guerra, M^a J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 196).

⁴⁷⁰ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 77.

Es la introducción de éstos últimos como condiciones de los discursos democráticos lo que lleva a Benhabib a hablar de la existencia de un trascendentalismo débil, que “demostraría más modestamente que se deben cumplir ciertas condiciones para que juzguemos esas prácticas como pertenecientes a cierto tipo y no a otro”⁴⁷¹. Estas condiciones trascendentales débiles serían constitutivas y necesarias para las prácticas democráticas.

Pese a todo lo anterior, el recurso de Benhabib a forma alguna de trascendentalismo parece excesivo. De nuevo nos hallamos en uno de los puntos de su teoría en el que los compromisos demasiado sustanciales parecen hacer peligrar a la misma hacia las aguas del esencialismo. La defensa de criterios de normatividad válidos y vinculantes no conduce, necesariamente, a postular que los mismos deban actuar, meramente, en el fragor de nuestros intercambios políticos y culturales, al modo de guías contrafácticas de actuación. Una teoría de la democracia necesita que los principios normativos actúen a ras de suelo, al mismo nivel al que tienen lugar y se desarrollan los conflictos. De nada nos sirve elevar los mismos al reino de las esencias eternas e inmutables –como en determinados puntos parecen sugerir las reflexiones de Benhabib–, con el fin de salvaguardarlos. Allí arriba no nos serán de ninguna utilidad.

Cuando Benhabib ejecuta ese tipo de movimiento, que ya examinamos al final del capítulo anterior, sus textos sugieren un miedo profundo a la fluidez de un sistema – el democrático- que no puede sin embargo renunciar a la movilidad y al cambio sin renunciar a sí mismo. Como ciudadanas y ciudadanos de nuestras democracias contemporáneas necesitamos hacerle frente a ese vacío que todo cambio lleva inserto; de lo contrario, nuestras sociedades dejarán de ser democráticas. Para ello, es importante velar por la pervivencia de valores como los de la libertad y la igualdad, teniendo en cuenta lo que éstos son, verdaderamente, en la realidad del juego democrático, y no lo que deberían ser pero nunca serán. La inclusión de la normatividad en la teoría política debe basarse en realidades y no en ideales, porque en ese caso el recurso a lo ideal-inexistente puede actuar como un elemento de apatía y desmotivación democrática. Algo de lo que las democracias liberales saben demasiado.

⁴⁷¹ Benhabib, S., *Id.*, p. 80.

Democracia y Derechos Humanos: un proceso de ‘validación recursiva’

A pesar de esos peligrosos puntos de riesgo, la teoría de Benhabib resulta altamente adecuada para dar cuenta de los giros y paradojas de las democracias contemporáneas. No sólo porque en ella tiene amplia cabida un análisis exhaustivo y riguroso de la noción de sujeto político, con atención al subtexto de género del mismo, y acompañado de una reconstrucción crítica de las teorías modernas de la subjetividad. En Benhabib hallamos una interesante vuelta de tuerca a la noción de universalidad, por la vía de la apertura de límites y muros tradicionales; esta idea de universalidad interactiva, que procede desde la base del conflicto social, no excluye una exigencia de normatividad política. Todo ello, tanto la explicitación del sujeto político como la revisión del universalismo en clave antiesencialista, permite avanzar algunos pasos en el tratamiento de las problemáticas que de forma más acuciante asolan el panorama actual; un buen ejemplo de las mismas vendría dado por las polémicas multiculturales. Si bien esa paradoja entre las exigencias de un concepto como el de igualdad democrática y la realidad de la defensa enarbolada por las políticas de reconocimiento de los diversos grupos humanos es ineliminable de una vez y para siempre de nuestras sociedades, debemos, en justicia hacia quienes dichas polémicas se traducen en sufrimiento, corporal y espiritual, encontrar formas creativas de resolver conflictos concretos, si bien de manera temporal, falible y siempre susceptible de ser revisada.

Finalmente, la noción de democracia que nos presenta Benhabib, ésa de la universalidad interactiva cimentada sobre el diálogo continuo y permanente entre mujeres y hombres particulares y diferentes, nos va a brindar un modelo nuevo para examinar las relaciones entre la propia democracia y los Derechos Humanos, quizás máxima expresión contemporánea del universalismo político. En las próximas páginas será posible comprobar de nuevo dónde residen las virtualidades de la teoría de Benhabib, con respecto a la de Bobbio.

“Creemos que los derechos humanos constituyen la base moral para la democracia en cualquier parte del mundo”, afirma Benhabib⁴⁷². Con ello, respalda una larga tradición universalista que se remonta, ya lo hemos visto, a la eclosión del liberalismo clásico moderno, con su defensa de los derechos privados e inalienables del individuo. Iniciando su andadura en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, el código actual de Derechos Humanos de 1948 cristaliza en nuestro mundo contemporáneo las aspiraciones universalistas que tratan de garantizar derechos y libertades para los seres humanos en tanto que seres humanos. Al igual que hacía Bobbio⁴⁷³, Benhabib ensalza la defensa de los mismos, así como de las sucesivas Cartas y Tratados que han venido después a concretar, especificar o ampliar el catálogo de derechos básicos.

Una de las principales preocupaciones del pensamiento liberal ha sido precisamente la defensa de ese catálogo, y el consiguiente temor que las mayorías democráticas han inspirado a la hora de descompensar la balanza y cambiar el mismo. Es el recurrente ‘miedo a la tiranía de la mayoría’, que en virtud del propio juego democrático tendría la capacidad, y además la legitimidad, para alterar la lista de derechos individuales susceptibles de ser protegidos y garantizados, e incluso de anular la validez de la misma.

De ese modo, justamente, se explican las restricciones liberales a la agenda conversacional pública, algo que veíamos, de acuerdo con Benhabib, en la teoría política de Rawls, y también en la de Habermas. En la medida en que se trazan ciertas distinciones, hay un ámbito de cuestiones que permanecen intactas al fragor de la discusión democrática. Se trata del ámbito de lo privado, con su listado de derechos y libertades básicas entre las que, por cierto, como ya comentamos, la pertenencia cultural se ha hallado tradicionalmente presente. De ese modo, los Derechos Humanos han tendido a ser considerados como una premisa básica de todo sistema democrático; algo que no puede ser cuestionado sin atentar contra las bases mismas de la democracia. Pero si todo ello queda del lado de aquello de lo que no se debe hablar en voz alta, las posibles y flagrantes injusticias en términos de vidas humanas, que dichos Derechos

⁴⁷² Benhabib, S., *Id.*, p. 234.

⁴⁷³ Cfr. Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990.

puedan arrojar como consecuencia diferencial imprevista, se perpetúan hasta el infinito sin que nadie resulte legitimado/a para hacer ni decir nada.

“Los modelos de democracia deliberativa a menudo parecen sometidos al argumento de que no protegen lo suficiente los derechos y las libertades individuales básicas”, reconoce Benhabib⁴⁷⁴. La propia Benhabib suscribe, ya lo hemos visto, la necesidad de considerar los Derechos Humanos como premisa obligada de la democracia. Pero eso no significa tener que mantener el debate sobre los mismos bajo prohibición alguna, ni alejar los Derechos de la esfera pública de crítica y enjuiciamiento civil.

Los modelos de democracia deliberativa son sospechosos, en este sentido, por su apertura del espacio público y por la cultura del *tener que dar razones* como criterio de salud democrática. De nuevo, lo que se cuela aquí es el *horror vacui* y el temor exacerbado al relativismo.

Explicará Benhabib, tras una crítica a los modelos liberales y su rechazo de la importancia pública del multiculturalismo y sus controversias, que “lo que hace única a la teoría de la democracia deliberativa es su visión de la interacción entre los compromisos liberales con los derechos políticos, civiles y humanos básicos, el debido proceso y las luchas políticas democráticas en la sociedad civil”⁴⁷⁵. Por eso venimos repitiendo a lo largo de todas estas páginas que el de Benhabib es un intento constante por mantener, teóricamente, el equilibrio en un punto intermedio: el que se dibuja, ciertamente, entre democracia y liberalismo, entre valores y procedimientos, entre cambio y estabilidad, entre deliberación y normatividad. Y en eso, como vamos a ver, el suyo va a resultar ciertamente más exitoso que el de Bobbio.

Benhabib niega la validez de la crítica que hemos consignado más arriba, según la cual los modelos deliberativos de democracia, como el suyo, dejarían desprotegidos los derechos individuales. En la medida en que las y los participantes en los discursos son consideradas/os como seres libres e iguales, defiende Benhabib, su teoría procede desde una visión de las personas como titulares de ciertos derechos morales. Éstos, una

⁴⁷⁴ Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 77.

⁴⁷⁵ Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, ed. cit. p. 193.

vez más, serían los del respeto moral universal y la reciprocidad igualitaria, expresión genuina del sistema o catálogo de Derechos Humanos: “desde mi punto de vista las normas de respeto moral universal y de reciprocidad igualitaria son derechos morales en la medida en que son derechos que poseen los individuos cuando los consideramos como personas morales”⁴⁷⁶.

La diferencia entre la defensa de los Derechos Humanos de una teoría como la de Benhabib y la que llevan a cabo las teorías liberales reside, fundamentalmente, en que la de Benhabib reivindica la necesidad de contar con un modelo discursivo de debate para dar cuenta de las demandas de derechos. Es decir, Benhabib también propone una defensa apasionada de los Derechos Humanos como base de la democracia, en la medida en que las personas participantes en la misma deben ser consideradas libres e iguales; pero prioriza la formación discursiva de semejante catálogo de derechos y libertades⁴⁷⁷.

Además, Benhabib insiste en que, con ello, no incurre en ningún círculo vicioso; más bien se trataría del círculo hermenéutico presente en todo razonamiento moral o político. Como explica Benhabib, “nunca iniciamos nuestras deliberaciones acerca de estas cuestiones en un nivel moral cero. Más bien, tanto en la teoría moral como en la moralidad de cada día, tanto en la teoría política como en el discurso político cotidiano, nos encontramos siempre situadas/os en un horizonte de presuposiciones, asunciones y relaciones de poder cuya totalidad nunca puede aparecérsenos como completamente transparente”⁴⁷⁸.

Según el modelo de Benhabib, la configuración del catálogo de Derechos Humanos se produciría de manera discursiva y por lo tanto tendría un carácter histórico y contingente. El propio concepto de ‘Derechos Humanos’ podría, desde luego, verse dilapidado en virtud de ese mismo juego dialógico de mayorías y minorías; sólo que en tal caso dejaríamos de hablar de democracia. En la medida en que los Derechos están permanentemente sometidos a esta crítica discursiva, Benhabib hablará de un proceso de *validación recursiva*.

⁴⁷⁶ Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 78.

⁴⁷⁷ Benhabib, S., *Ibid.*

⁴⁷⁸ Benhabib, S., *Id.*, pp. 78 y s.

El proceso de validación recursiva es lo que garantiza, por un lado, la renovación constante de la base normativa de nuestras democracias, al tiempo que salvaguarda la posibilidad de dicha normatividad política. Se trata, así, de un círculo de legitimación permanente entre elementos conflictivos o de transformación, y elementos de consenso o estabilidad.

“Podemos ver”, dice Benhabib; “que institucionalmente también las democracias constitucionales complejas, y particularmente aquéllas en las que se ha desarrollado una esfera pública de formación de la opinión y la deliberación, se enrojan en esta validación recursiva continuamente”⁴⁷⁹. La validación recursiva es el proceso capaz de *salvar* a los sistemas democráticos de la sacralización de sus propios principios, de su anquilosamiento y su incapacidad por tanto para hacer frente a problemas y desafíos nuevos. Y, al tiempo, es lo que nos permite conservar la legitimidad y la justicia de las aspiraciones normativas.

Además, debemos insistir en el hecho de que semejante proceso de validación constante, como corresponde a un modelo de democracia deliberativa, procede por vía dialógica, y por lo tanto en base a un criterio de intersubjetividad radical; es, de hecho, esa base intersubjetiva lo que da cuenta de la pretensión normativa de las democracias. En la medida en que la normatividad encuentra su núcleo explicativo en los procesos intersubjetivos de diálogo y contestación, el modelo de Benhabib es capaz de dotarse de un sentido verdadero de inclusividad. Las normas o los Derechos reciben su legitimidad y por tanto actúan como tales en la medida en que son respaldados por todas aquellas personas susceptibles de verse afectadas por los mismos. Y con esto es posible comprobar las virtualidades completas del universalismo democrático de la teoría de Benhabib.

Los modelos democráticos necesitan dar con alguna forma de universalidad capaz de validar un sentido de normatividad que no aleje el compromiso con un criterio fuerte de inclusividad. Esto último, como vimos en la primera parte de este trabajo, era algo que en la teoría política de Bobbio, ante una falta de profundidad en la tematización de los elementos deliberativos del sistema, hacía aguas.

⁴⁷⁹ Benhabib, S., *Id.*, p. 79.

En Benhabib, en cambio, sí encontramos un compromiso firme con un sentido de universalidad democrática que ni desoye, por un lado, las exigencias de inclusividad que conlleva la propia democracia, ni las aspiraciones normativas como requisito para la justicia del sistema político. Es precisamente por este baile permanente que sugieren los textos de Benhabib por lo que, pensamos, su teoría resulta idónea para una iluminación de nuestras actuales democracias. Como dice la propia Benhabib, “la teoría deliberativa de la democracia trasciende la oposición tradicional mayoría política vs. garantías liberales de derechos y libertades básicas, hasta el punto de que las condiciones normativas de los discursos, como los derechos y las libertades básicas, son vistas como reglas del juego que pueden ser contestadas desde dentro del juego, pero sólo en la medida en que primero se acepta estar ligado/a a ellas y jugar el juego del todo”⁴⁸⁰.

⁴⁸⁰ Benhabib, S., *Id.*, p. 80.

V

Conclusiones:

Hacia un enfoque feminista de la ciudadanía y la democracia

En las últimas décadas, junto al proceso de globalización que impregna casi todos los rincones del planeta, parece innegable la extensión de las pretensiones democráticas en una gran cantidad de Estados. Estas pretensiones no siempre se traducen en mayores garantías efectivas de democracia, allí donde son afirmadas; sin embargo, el número de potencias que se suman a la defensa, por lo menos formal, del conjunto de premisas y principios que históricamente han venido caracterizando a la democracia ha aumentado notablemente en los últimos cincuenta años. Un indicio de esto puede ser observado, precisamente, en la constante firma y adhesión a códigos y tratados de Derechos Humanos, así como de ampliación de los mismos⁴⁸¹.

Sin embargo, como decimos, a medida que el garantismo democrático se extiende sobre el planeta, por medio de la firma de declaraciones de intenciones y compromisos variados, cada vez se hace más evidente el contraste con una realidad fraudulenta hacia esas mismas declaraciones, tanto a nivel internacional como al del panorama interno de cada país.

Las desigualdades económicas existentes entre Estados provocan un trágico diferencial en términos de la calidad de vida que se disfruta en las mismas. Las guerras y los conflictos armados –declarados o encubiertos– continúan lacerando las sociedades de una grandísima cantidad de países, especialmente en lo que respecta a las vidas de las mujeres, las niñas y los niños.

El auge de los fanatismos e integrismos religiosos y culturales evidencia asimismo una reacción extrema contra principios presuntamente homogeneizantes en nuestras sociedades democráticas. Precisamente, en la medida en que las mismas se encuentran abocadas al intercambio y la convivencia entre creencias y prácticas muy diversas, y por lo tanto no es posible ya hablar de *las otras culturas*, distantes y ajenas a la realidad de Occidente, estallan diversos conflictos y focos de violencia a los que las

⁴⁸¹ Aunque la firma de dichos códigos y convenios no implica la instauración de sistemas democráticos, el compromiso real con los mismos, así como, consecuentemente, con los principios que los sustentan, sí conlleva la defensa de valores propiamente democráticos; de este modo, los Derechos Humanos, bajo ciertas condiciones, pueden ser señalados como una vía para la democracia (*cfr.* nota 464).

nociones actuales de ciudadanía y democracia no logran responder de forma satisfactoria.

La globalización y el intercambio cultural han provocado un cambio de paradigma en la realidad de la vida práctica de nuestras sociedades. En ese sentido, no obstante, es posible observar avances esperanzadores en diversos sectores sociales; Benhabib hablaba de algunos de ellos, como el surgimiento de una cultura joven global o el auge de las ONG y los movimientos sociales de carácter internacional. Existen intentos de crear espacios sociales donde la convivencia de diversas culturas y prácticas, si bien no deja de tener un carácter problemático y desafiante, no ha de resultar necesariamente trágica.

A nivel institucional, sin embargo, y también legal, nuestro mal llamado Occidente sigue en general escudándose, persistentemente, en la dialéctica del ‘nosotros/as-ellos/as’, pese a haber comprobado ya en numerosas ocasiones la falta de utilidad pragmática de la misma a la hora de dirimir conflictos. La defensa del código de Derechos Humanos se traduce en un intento de homogeneizar culturas y domar diferencias si la misma no viene acompañada de un impulso definitivo al diálogo complejo entre interlocutores e interlocutoras diversas, en una pluralidad de lenguajes y metodologías también distintas.

El diálogo multicultural, al que en virtud de nuestra ciudadanía, estamos abocadas y abocados, en palabras de Seyla Benhabib, como un imperativo pragmático, no puede proceder en un sentido unidireccional en el que las democracias occidentales se consideren a sí mismas meramente en el papel de ser interpeladas por los miembros de culturas extranjeras, y por lo tanto en la tesitura de negar o conceder las demandas de los mismos. La simetría y la igualdad deben figurar en todo momento como rasgos prioritarios de ese proceso de diálogo, que, de otro modo, carece de requisitos para ser considerado democrático. Todas y todos debemos recibir la misma consideración moral a la hora de formular y escuchar interpelaciones variadas, no necesariamente mediadas por la presencia de grupos sino muchas veces como requerimientos de vidas individuales.

De modo que la democracia contemporánea ofrece una visión desigual y paradójica. A la afirmación entusiasta de los principios que la caracterizan, y la suma

mayoritaria de líderes y potencias a los códigos y convenios que la sustentan, debe oponérsele la realidad de unas sociedades donde los derechos de las personas se ven vulnerados a diario, muchas veces por parte de los mismos Estados que se comprometen a respetar principios de libertad e igualdad. A modo de ejemplos, a prácticas como las de la mutilación genital femenina o el reclutamiento de niños soldados que suelen ser mencionadas, podemos añadir el estado de legalización de las ejecuciones por pena de muerte en una considerable cantidad de naciones –por ejemplo, Estados Unidos- o la realidad de un mercado laboral en el que las buenas intenciones teóricas no ha redundado lo suficiente en una igualdad real para los salarios y las condiciones laborales de las mujeres. Resulta evidente que a pesar de las palabras que se pronuncian e incluso se firman a diario, nuestras democracias actuales todavía resultan deficitarias y altamente imperfectas.

Por otro lado, los ejemplos enumerados no están elegidos por casualidad. Muchos de los desafíos y problemas que acosan a nuestras democracias tienen como sujeto protagonista de injusticias y de demandas a las mujeres. Lo hemos visto en las páginas precedentes, al hilo de los conflictos multiculturales, donde se evidencia el singular papel que las mujeres tienen, como portadoras por antonomasia de símbolos e identidades culturales. El del velo sólo constituye un ejemplo, popular por las polémicas levantadas en los últimos años. Otros, que suelen pasarnos más desapercibidos, vendrían propiciados por el rol ornamental de las mujeres en sociedades tradicionalmente occidentales, acompañado por un culto igualmente integrista al cuerpo –o a cierto tipo de cuerpo- así como a la imagen que del mismo se proyecta y se valida.

Aunque la teoría feminista empieza a articular sus luchas y demandas en los comienzos de la Ilustración, más de trescientos años después sus logros continúan siendo deficitarios e incompletos en todos los lugares del planeta. La afirmación de derechos y libertades sobre el papel, en leyes y acuerdos, no evita que a la hora de la verdad la discriminación siga actuando en todos los niveles y sectores sociales, laborales, económicos y culturales, evidenciando el hecho de que la ansiada igualdad, de momento, sólo actúa como criterio formal de validez democrática, y en un restringido número de casos.

Pese a ello, el fortalecimiento de un discurso sobre los derechos de las mujeres se evidencia en los últimos años como una esperanza certera. Más allá del modo en que éste se articule y aproveche en el lenguaje institucional, dentro de la teoría feminista el paso de la segunda a la tercera ola ha propiciado la aparición y posteriormente el recrudecimiento del debate con otras problemáticas actuales. Esto, pese al posible riesgo de desactivación de las luchas propiamente feministas, contribuye a la visibilización del discurso de la igualdad, así como a su entrelazamiento transversal con demandas como las procedentes de los movimientos culturales, raciales o LGTB. La desubstancialización de identidades puede ser una ventaja, al tiempo que las demandas plurales de las mujeres se hacen presentes, con fuerza, en la mayor parte de los movimientos y luchas de la sociedad civil.

Este trabajo ha pretendido ser una elucidación sobre el modo en que la democracia actual se articula y fortalece en el fragor del debate con problemáticas y movimientos diversos. Entre los mismos, el de la lucha por los derechos de las mujeres ha ocupado y ocupa un lugar central y muy representativo del tipo de exigencias sin las que nuestras sociedades no deberían ser colocadas bajo la rúbrica de la democracia.

Nos hemos preguntado por las relaciones existentes entre la democracia y el feminismo. Si bien durante algunos siglos la vinculación entre ambos no ha resultado clara ni evidente, en nuestros días diversas cuestiones en liza nos permiten avanzar una reflexión más profunda en ese sentido. Todo este trabajo ha pretendido, de ese modo, contribuir a la misma.

En primer lugar, feminismo y democracia pueden vincularse en su origen por medio del recurso a las teorías del liberalismo clásico, cuyas conceptualizaciones van a influir notablemente tanto en el surgimiento del primero como de la segunda. A pesar de las teorías, como la de Chantal Mouffe, que insisten en la presencia de una insalvable paradoja entre el liberalismo y la democracia, muchas de las reflexiones y aportaciones del liberalismo influirán enormemente y en esa medida, aun no exenta de conflicto, posibilitarán el nacimiento de nuestras democracias modernas. Las ideas de libertad e igualdad permanecen en el imaginario político contemporáneo como dos de los valores democráticos principales; su articulación pone la paradoja democrática al descubierto,

pero también provee de un horizonte reflexivo y normativo a nuestros sistemas políticos.

El feminismo surge al hilo de las proclamas liberales y democráticas de la Revolución Francesa. En sus más de tres siglos de desarrollo ha propiciado un análisis riguroso de las ideas de libertad e igualdad. Si bien en su inicio sus reivindicaciones se unen estratégicamente a las de la Revolución, el fraude con que la Ilustración respondió finalmente a las mismas se salda con la exclusión de las mujeres del paradigma de ciudadanía moderna. Tal y como hemos visto al hilo de todas estas páginas, el ciudadano moderno es el resultado del énfasis humanista en el papel central del individuo como sujeto de derechos y libertades básicas e inalienables, emancipado del poder absoluto del monarca. Con el nacimiento del primer feminismo se evidencia que las mujeres también quieren ser ciudadanas: reclaman su derecho a la educación, al trabajo en igualdad y también al ejercicio de la actividad política en calidad de electoras y elegidas. El triunfo de la Revolución se traduce en un cambio radical en el paradigma político de Occidente; cambio tras el cual las mujeres, sin embargo, van a seguir ocupando las mismas posiciones.

No obstante, el cambio de paradigma y la evolución posterior del pensamiento y la sociedad que el mismo propicia, sí marcan también el inicio de la transformación del lenguaje a la hora de hablar del estatus de las mujeres. Con respecto a las mismas tendrán que ser ideadas soluciones y excusas diversas, con el fin de justificar una perpetua e irracional minoría de edad política. En este sentido, resultan representativos, como veíamos, los textos de algunos de los principales filósofos de la Ilustración, como es el caso de Immanuel Kant o de Jean-Jacques Rousseau. La defensa apasionada de un racionalismo universalista, de la autonomía del individuo o de la salvaguarda de una esfera de derechos privados se ve compensada en el caso de las mujeres con una caracterización como ciudadanas de segunda categoría o con una justificación de la educación diferencial para los sexos en virtud de la proximidad innata de las mujeres a los aspectos naturales y reproductivos de la especie.

El universalismo moderno e ilustrado es también base, y en absoluto despreciable, de la democracia. Ésta se basa, tal y como hemos visto, en la defensa de valores como los de la libertad, la igualdad, la soberanía, los derechos, etc. para todos

los seres humanos en tanto que seres humanos. Un principio como el de sufragio universal, que a estas alturas nadie pone en duda, exige un criterio de inclusividad fuerte, que no permita la expulsión de ningún sujeto de los niveles políticos de toma de decisiones. Esto no evitó que, sin embargo, el sufragio masculino fuera denominado universal –para diferenciarlo, por ejemplo, del censitario- mucho antes de que el principio de decisión democrático incluyera a la otra mitad de la población: la que correspondía a las mujeres.

Este ejemplo del sufragio sirve para visualizar el problema de la universalidad. Tal y como hemos visto que denuncia Benhabib, las teorías modernas procedieron por la vía de un universalismo falso. Éste consistió en elevar la particularidad de la masculinidad al rango de universal, imponiéndola después como paradigma de ciudadanía y por tanto de libertades, derechos, soberanía, etc. Por eso el sufragio masculino es denominado universal. Y por eso un filósofo como Kant no ve contradicción en unos principios universalistas excluyentes para las mujeres.

El universalismo moderno es excluyente porque se impone, desde arriba, a modo de criterio de discriminación entre quien cuenta como sujeto político y quien en cambio es relegada/o a un estatus subsidiario. En esa medida, el universalismo moderno –el que Benhabib criticaba en las teorías liberales clásicas- no es democrático. Este hecho, que ya resultaba paradójico en su día, hoy, en nuestras sociedades, debería ser completamente inadmisibile.

Éstas, nuestras sociedades contemporáneas, donde la democracia se encuentra garantizada legalmente, continúan sin embargo jugando con los restos de una noción de ciudadanía obsoleta. Aunque la consideración formal de la ciudadanía haya variado ostensiblemente, su configuración real guarda demasiados parecidos aún con la que nos legó la Modernidad.

Mientras el liberalismo daba paso, históricamente, a los sistemas de democracia contemporánea, los movimientos feministas rearticulaban sus demandas. Tras la consecución de los derechos políticos en la mayor parte de los Estados occidentales, la reivindicación de criterios de igualdad real –y no meramente formal- contribuyó a visibilizar las consecuencias de un sistema deficitario para las mujeres.

El feminismo reivindica universalidad, en la medida en que reclama derechos de ciudadanía para todas las mujeres. En su formulación, le ha sido útil para ello no prescindir por completo de la gramática liberal, con la carga de derechos e individualidad que la misma conlleva. Sin embargo, el feminismo ha tenido necesariamente que articular una crítica de la cristalización histórica de dichos enunciados liberales. Esta crítica ha variado enormemente en su formulación precisa; hemos examinado el caso de la teoría crítica de Seyla Benhabib, que recupera y utiliza nociones ciertamente liberales, pero dotándolas de un sentido radicalmente inclusivo y democrático.

En el examen de su teoría hemos comprobado cómo es posible tratar de mantener los compromisos con el lenguaje de los derechos y la ciudadanía sin caer en defensas holistas de las diferencias de todo tipo. Benhabib articula un criterio fuerte de inclusividad en su teoría de la democracia sin dilapidar las exigencias normativas, manteniendo así su teoría alejada de un relativismo políticamente estéril.

La idea de universalidad es capaz de dar cuenta de la unión entre feminismo y democracia, en base por una parte a una noción de inclusividad que garantice la apertura radical de la noción de ciudadanía, y por otra a la necesidad de un compromiso normativo como base de legitimidad de la propia democracia. Por eso en todo este trabajo hemos tratado de mantener el equilibrio entre esas dos exigencias; la idea de inclusividad no puede acabar con las aspiraciones político-normativas sino a costa de cerrar los ojos al sufrimiento más que plausible de muchos seres humanos. Existe un instante de decisión política, como argumenta Benhabib, que se traduce en la necesidad de alcanzar un consenso; aunque éste se conciba de forma falible y siempre revisable, un sistema democrático necesita contar con una base de validez en función de la cual deslegitimar prácticas y creencias antidemocráticas.

Por lo tanto, feminismo y democracia entrañan universalidad. A lo largo de todas estas páginas hemos tratado de ofrecer las notas principales de la misma: tanto en el caso de la teoría de la democracia de Norberto Bobbio, que no encaraba directamente esta cuestión, como en la de Benhabib, con su concepto de universalidad interactiva. En varios puntos de nuestro análisis hemos señalado cómo, si existe un paradójico punto de apoyo entre las teorías universalistas modernas y las teorías del multiculturalismo

acrítico, es precisamente a costa del destierro de sí mismas, por parte de unas y otras, de un sentido verdadero de universalidad. ¿Qué puede convenirle más a la defensa irrestricta de las diferencias culturales que su ensamblaje en un sistema de derechos formales como el que promueve el liberalismo extremo? El resultado de todo ello es un sistema de falsa convivencia con *lo otro*, con *lo diferente*; falsa, en la medida en que el postulado de universos paralelos y particulares evita entrar en una auténtica situación de diálogo e interpelación mutua, y propicia por tanto un clima en el que la celebración de la famosa diferencia se traduce en realidad en una actitud de generalizada indiferencia.

El problema, como ya hemos mencionado en varios puntos, es que la indiferencia resulta cada vez más difícil, una vez que *lo otro*, lo que en otro tiempo podía ser obviado, aflora y se evidencia como parte del propio sujeto –sea éste la sociedad occidental o una noción postmoderna de ciudadanía personal.

Las teorías y los diversos movimientos feministas han colocado a la vista los riesgos de toda esta cuestión. Por un lado, han señalado la necesidad de avanzar en el perfeccionamiento y la extensión de las democracias, llamando la atención sobre los déficits de las mismas hacia las vidas de las mujeres. Por otro, han alertado sobre el peligro de ese ensamblaje entre la celebración irrestricta de las diferencias cuando éstas se encuentran a kilómetros de distancia, y la indiferencia real ante el sufrimiento concreto de hombres y mujeres.

Si algo podemos sacar en limpio de la Postmodernidad es su impulso crítico a la hora de rehabilitar identidades y recuperar conceptos desterrados y excluidos del paradigma moderno. Lo hemos visto en el caso de la teoría performativa de Judith Butler y también en la de Chantal Mouffe. A pesar de no convenir con ésta última en sus conclusiones relativas a la negación de toda pretensión universalista para lo político, la crítica sistemática a las nociones de la Modernidad favorece la aparición de todo aquello excluido y reprimido de la superficie de brillante acabado que trató de transmitirnos la Modernidad.

En la medida en que los otros y la otras de la Modernidad son desenterrados/as, ganan existencia social y por tanto reconocimiento. Esta política de reconocimiento es perfectamente compatible con los sistemas de democracia y su defensa del principio de la igualdad, siempre y cuando en la dialéctica entre reivindicaciones individuales y

reivindicaciones grupales las primeras no se vean sistemáticamente silenciadas por las segundas. El feminismo, con sus raíces ilustradas, sabe bien cuáles son las ventajas de una defensa individualista de los derechos, y también dónde se encuentran los peligros de la asunción acrítica de una identidad heterodesignada por parte de un grupo de pertenencia.

Si comenzamos estas conclusiones señalando el carácter paradójico de nuestras democracias ello no puede resolverse sino por medio de la profundización en esos procesos de diálogo democrático en virtud de los cuales sea posible recuperar el sentido inclusivo y democrático de un catálogo de Derechos Humanos verdaderamente representativo de las aspiraciones normativas de todas y todos. Es ahí, en la defensa de un sistema de derechos reales, inclusivos y vinculantes, donde reside la verdadera posibilidad de contar con un sentido auténtico de universalidad en nuestros sistemas democráticos.

Para ello, como venimos diciendo, la categoría de ciudadanía tiene que permanecer en una disposición de apertura radical a lo otro, a lo que todavía no es pero puede –y debe- llegar a ser. Gracias al análisis de Benhabib sobre el carácter recursivo de la validez democrática podemos afirmar que nuestras reflexiones sobre la base normativa de las nociones de democracia, tanto como de ciudadanía, no parten nunca del vacío; se encuentran orientadas en un horizonte previo de presuposiciones y creencias, cuyo contenido no es posible derribar sino desde dentro de las mismas. Por eso para ampliar los límites de la noción de ciudadanía, y hacer que la misma responda a su presunto carácter democrático, necesitamos propiciar el carácter poroso del sujeto político de derechos y reivindicaciones, de modo que su apertura a la alteridad se encuentre asegurada.

Y es en este sentido en el que la teoría y la práctica feministas han contribuido enormemente –y pueden hacerlo aún más- a ampliar los límites de nuestras democracias contemporáneas. Por eso queríamos ejemplificar a través del contraste entre los modelos de democracia social de un autor como Norberto Bobbio, alejado de los debates y las contribuciones del feminismo, y de una autora como Seyla Benhabib, que teoriza en cambio desde el interior de la matriz del mismo.

Al hilo de esta revisión, nos hemos preguntado por la articulación teórica que adquieren tres cuestiones diversas acerca de la democracia. La primera es la pregunta por los procedimientos, por el *cómo* de la democracia. Se trata de la cuestión priorizada por los modelos de democracia procedimental, para los que la democracia vendría definida en función de las reglas o procedimientos formales para la toma de decisiones colectivas. Examinábamos el procedimentalismo presente en la teoría de Norberto Bobbio, que hablaba de la democracia como conjunto de reglas, o en la de Seyla Benhabib, que insiste en la organización de procedimientos deliberativos para la toma de decisiones. Sin ser ni el caso de Bobbio ni el de Benhabib, los modelos puramente procedimentales reducen al máximo la delimitación de los contenidos de dichas decisiones, favoreciendo una visión de los sistemas democráticos como meros conjuntos de reglas de arbitraje o de gestión de lo común.

La segunda cuestión es la que se interroga por el *qué* de las democracias. Definirían, precisamente, el contenido sustantivo de dichas decisiones colectivas. En la actualidad, es evidente que ningún modelo aspira a definir por completo el mismo. Sin embargo, existen teorías más proclives que otras al análisis de los movimientos y los valores –que se destilarían de dicho contenido político efectivo- de los sistemas democráticos. Tanto en el caso de Bobbio como en el de Benhabib, observábamos la inclusión de la cuestión de los valores propios de la democracia en un punto u otro de la teoría; Bobbio habla constantemente de libertad e igualdad y Benhabib, por su parte, introduce en su modelo diversos principios normativos que todo procedimiento deliberativo debe cumplir para ser considerado democrático.

Finalmente, la tercera pregunta obliga a formular la cuestión del sujeto político. Siendo la última, en sentido histórico, en adquirir protagonismo, los debates en torno a su delimitación han sido intensos en las últimas décadas. La crítica postmoderna, por ejemplo, vendría a poner de relieve esta necesidad de articular el sujeto político por medio de su insistencia en cuestiones como la identidad y el reconocimiento. Muchos de los movimientos sociales que más recorrido han tenido en el último siglo centran también sus demandas y reivindicaciones en la cuestión del sujeto. Entre ellos, el feminismo es quizás el que mayor importancia ha tenido. Con respecto a las teorías que

hemos examinado, la de Benhabib encara esta última cuestión de forma especialmente rigurosa y comprometida con principios democráticos de inclusividad.

Una vez enunciadas todas estas cuestiones o puntos de entrada a la noción de democracia moderna, podríamos plantearnos cuál es la pregunta prioritaria para la democracia: ¿qué define por excelencia a nuestras democracias: sus reglas de arbitraje, los valores que la sustentan o el sujeto político que lleva a cabo la toma de decisiones? ¿En qué dirección y con qué intensidad discurren las interrelaciones entre todos estos conceptos?

Si pudiéramos colocar los tres en un gráfico que diera cuenta de sus relaciones, habría que trazar flechas de salida y entrada entre todos ellos. Sujetos, reglas y valores democráticos se perfilan como los puertos de llegada y salida de un flujo o movimiento continuo y permanente, que sería el de la propia democracia, definida en la articulación constante de los tres conceptos que le da su razón de ser. De este modo, los sistemas de democracia, y en esa misma medida las teorías políticas que dan cuenta de los mismos, no pueden prescindir de ninguno de ellos, ni priorizar la centralidad de ninguno por encima de los otros.

Una democracia no puede definirse meramente en función de las reglas arbitradas para la toma de decisiones, porque en tal caso la cuestión de los valores se cuela de forma subrepticia en la forma de compromisos morales no explícitos y a los que resulta muy difícil dar una respuesta. Además, el sujeto se desdibuja y la cuestión de sus derechos y demandas corre el riesgo de verse relativizada e incluso vapuleada, de forma consciente o inconsciente, siempre en virtud de la pervivencia del modelo tradicional de sujeto político.

Tampoco la democracia puede centrarse exclusivamente en la cuestión de los contenidos normativos y los valores, sino a costa de degenerar en formas de totalitarismo completamente alejadas de la propia democracia. Asimismo el sujeto político tiende a desaparecer tras la pesada cortina de los compromisos éticos fijos y sustantivos.

Finalmente, la cuestión del sujeto necesita articularse conjuntamente con las de las reglas y los valores. Un sistema en el que se prevea una forma de representación amplia no garantiza que la toma de decisiones discurra de manera simétrica o igualitaria

para todos los sujetos involucrados, ni tampoco especifica el carácter democrático del modo en que dichas decisiones sean adoptadas.

Como decíamos, existe un cauce de permanente fluidez entre las reglas, los valores y los sujetos democráticos que aproximan la adecuación de nuestras democracias a requisitos de inclusividad y normatividad justos y equitativos, con una representación real de todos los agentes involucrados en las cuestiones de interés común, y con un conjunto de reglas que garanticen criterios como la transparencia y la equidad formal. De este modo, existe una retroalimentación constante entre reglas, valores y sujetos, de forma que los cambios en uno de ellos influyen profunda e inevitablemente en los otros, de manera circular y permanente. Nuestras democracias no pueden prescindir de la articulación de uno solo de ellos, sino a costa de que los otros dos se vean afectados.

Esta relación intrínseca entre las cuestiones que articulan las democracias modernas permiten también una mejor visualización de los límites de las mismas. Se trata de la pregunta por la elasticidad del sistema. ¿Hasta dónde son legítimos los cambios que afectan a cada una de esas instancias? ¿Hasta dónde pueden las democracias integrar las transformaciones que afectan a las reglas, los valores y los sujetos, sin traicionarse a sí mismas –esto es, sin tener que dejar de llamarse ‘democracias’?

Y estas preguntas, como es lógico, no tienen una única respuesta. Una aproximación a la misma nos sumerge de nuevo en algunas de las consideraciones anteriores sobre la cuestión de la normatividad. Aunque el horizonte del cambio, las posibilidades y las transformaciones está, en esencia, abierto hasta el infinito, ello no garantiza el carácter democrático de ese instante de infinitud. Las democracias necesitan contar con esa apertura radical a la transformación de su propia base valorativa, a la alteración de las propias reglas de actuación, y a la evolución de su sujeto político; de lo contrario no serían democracias. Sin embargo, son esos mismos principios normativos cuya búsqueda no puede cesar nunca, los que legitiman para la creación de límites de validez a dichos cambios. Esos límites se constituyen, claro está, de forma falible y contingente, y por lo tanto tienen un carácter histórico y relativo a unas coordenadas espaciotemporales concretas; pero son límites, y como tales actúan y pueden

deslegitimar prácticas y decisiones que rebasen la configuración específica de la base normativa democrática del momento. De modo que a la pregunta de hasta dónde son legítimos los cambios (*input*) en un sistema democrático, habría que responder que hasta el infinito; añadiendo a continuación que, pese a esa apertura radical que no podemos ni debemos borrar, a partir de un punto determinado los cambios convierten al sistema en otra cosa más o menos alejada de la democracia. Aquí –en su íntima dialéctica de apertura y cierre– es donde reside la auténtica paradoja de la democracia, cuyas condiciones de existencia se tornan resbaladizas e inaprensibles y por lo tanto deben ser permanentemente cuidadas y sostenidas.

Por otro lado, si algo hemos sacado en claro del examen de las teorías democráticas de Bobbio y Benhabib es la absoluta necesidad, que en el fragor de nuestras democracias tenemos, de explicitar lo más posible la cuestión del sujeto político. A ello ha contribuido en grandísima medida el movimiento y la teoría feminista del último siglo, dando cabida al surgimiento y a la revolución de *las otras* de la categoría tradicional de identidad filosófica y política. No hacer visible el sujeto político en todas sus notas diversas equivale a legitimar de nuevo el tipo de sujeto que tradicionalmente ha gozado de derechos en democracia. No es necesario insistir más en la caracterización del mismo. Las reivindicaciones feministas han elaborado una crítica convincente y exhaustiva de la cuestión del sujeto, y con ello han dejado patente la necesidad de inclusividad radical todavía pendiente en nuestras sociedades.

Así pues, ¿por qué no pueden nuestras democracias prescindir de las demandas y reflexiones del feminismo? No es sino ahora cuando estamos en disposición de responder a esta pregunta: no pueden, porque si lo hicieran traicionarían su propio carácter democrático. Como matriz de pensamiento y actuación política, el feminismo le ha colocado a la democracia delante de la vista el auténtico significado de términos políticos como los de inclusividad e igualdad, y también le ha señalado el carácter ineludible de la articulación de un sentido verdadero de universalidad.

Es también en este punto donde podemos explicar en qué consiste este vínculo entre feminismo y democracia. Si el feminismo ha podido actuar como conciencia ética y moral de la democracia es por su carácter plenamente democrático, desde el mismo instante de su aparición; de hecho, si la Ilustración se hubiera articulado en términos

feministas probablemente se habrían alcanzado mucho antes unas verdaderas condiciones de posibilidad para la democracia, y quizás nuestras sociedades no seguirían siendo tan deficitarias en ese sentido como hemos mencionado al comienzo de estas Conclusiones. Es el feminismo quien pronuncia algunas de las mayores llamadas de atención sobre la democracia, y ello justamente a través de la cuestión de la ciudadanía, en toda su riqueza, variedad y carácter transformador.

No deberíamos permitir que el trecho recorrido hasta el momento presente desactive el que aún nos queda por recorrer. El vínculo entre feminismo y democracia, imprescindible para ésta última, debe ser cuidado y protegido a la luz de los logros y las contribuciones del primero. Ello sólo será posible a través de algunas condiciones a las que las páginas precedentes nos han conducido.

En primer lugar, feminismo y democracia discurrirán de la mano, esto es, nuestras democracias serán feministas, si y sólo si en ellas tiene lugar una explicitación amplia y exhaustiva de su sujeto político de derechos y reivindicaciones. Desoír este requisito sólo nos conduce a los callejones sin salida de las teorías liberales tradicionales; ello, a costa de la exclusión de millones de mujeres de sus plenos derechos de ciudadanía. Esto significa mantener la apertura radical de la noción de ciudadanía, de modo que a su ejercicio se puedan sumar cada vez más de aquellas personas que permanecen en los márgenes de las democracias. Entender que esos márgenes son en realidad incompatibles con la propia democracia ayudará a articular un sentido fuerte de inclusividad en la cristalización del sujeto político. En relación a esto, además, las teorías que dan cuenta de la democracia no pueden obviar las demandas procedentes del feminismo; o articulan un sentido real de la igualdad democrática o renuncian a una inclusividad y un universalismo verdaderos. Se trata de tematizar y teorizar el *quién* de las democracias -además del *cómo* y el *qué*-, de modo que en el mismo se incluyan quienes hasta ahora han sido invisibles e incluso han resultado ininteligibles. Para ello, deberían abandonarse los temores más conservadores: la noción de ciudadanía cambiará, del mismo modo que lleva cambiando desde sus orígenes, porque debe hacerlo, en justicia hacia quienes por fin logran hacerse oír.

En segundo lugar, la relación entre feminismo y democracia será posible en la medida en que se juegue con una noción de universalidad como la que hemos defendido

a lo largo de estas páginas: universalidad construida y aplicada *desde abajo*, de forma inclusiva y simultáneamente normativa. Las democracias necesitan implementar formas de normatividad, con el fin de marcar límites como los que señalábamos más arriba, que no redunden sin embargo en una pérdida de inclusividad. Un modelo de universalidad interactiva como el de Seyla Benhabib permite contemplar las diferencias en la base de la democracia, constituida por los procesos dialógicos y deliberativos, de modo al tiempo que las mismas no impidan alcanzar consensos falibles sobre los principios normativos de los sistemas democráticos. Del mismo modo que un modelo de democracia excluyente ni es feminista ni es en realidad democrático, no deberíamos crearnos falsas ilusiones sobre los supuestos beneficios de un rechazo absoluto de la idea de normatividad con respecto a los intereses y demandas del feminismo, en toda su amplitud y diferencias internas; porque la inercia de la historia provocará en tal caso que sigan perdiendo quienes siempre lo han hecho. Por lo tanto, mantener ese equilibrio entre inclusividad y normatividad es imprescindible en el proceso de volver feministas nuestras democracias; esto es, en el proceso de hacerlas más democráticas.

El vínculo entre democracia y feminismo, pues, puede ser salvaguardado bajo las condiciones de una explicitación completa de la cuestión de la ciudadanía, que muestre cuáles son las relaciones de poder en que dicho sujeto político formula sus demandas y articula las luchas por su reconocimiento, y bajo una reformulación de nuestras sociedades en clave verdaderamente universalista.

Sólo de ese modo feminismo y democracia mostrarán su verdadero potencial conjunto. Sólo así los cantos de las sirenas de los que hablábamos lograrán transformar nuestras democracias hacia lo que un día prometieron ser.

VI

Bibliografía

***Se ha señalado, cuando procede y entre paréntesis, la traducción al castellano**

- Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005.
- Amorós, C., “Feminismo y multiculturalismo”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005.
- Amorós, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1997.
- Amorós, C., *Vetas de Ilustración: Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2009.
- Arenas, L., Muñoz, J. y Jiménez Perona, Á. (eds.), *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997.
- Arenas, L., Muñoz, J. y Jiménez Perona, Á. (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta, 2001.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1951.
- Barrere Unzueta, M. Á., *La escuela de Bobbio*, Madrid, Tecnos, 1990.

- Beauvoir, S. de, *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949, Vol. I y II (Beauvoir, S. de, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2002, Vol. I y II).
- Benhabib, S. (ed.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Benhabib, S. (et. al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.
- Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Basil Blackwell, 1987 (Benhabib, S. y Cornell, D., *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990).
- Benhabib, S., “Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights”, en *Proceedings of the American Philosophical Association* 81 (2), Noviembre de 2007 (Benhabib, S., “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, en *ISEGORÍA Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 39, julio-diciembre 2008).
- Benhabib, S., “Critical Theory and Posmodernism: on the Interplay of Ethics, Aesthetics and Utopia in Critical Theory”, en *Cardozo Law Review*, 11, July-August 1990.
- Benhabib, S., “Democracy and identity: in search of the civil polity”, en *Philosophy and Social Criticism*, 1998, 24, Nº 2 y 3.
- Benhabib, S., “Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard”, en Nicholson, L., *Feminism / Postmodernism*, New York, London, Routledge, 1990.

- Benhabib, S., “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.
- Benhabib, S., “Feminism and the Question of Postmodernism”, en *Praxis International* II, 2 July 1991 (Benhabib, S., “Feminism and the Question of Postmodernism”, en Amorós, C. (comp.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, UCM, 1994).
- Benhabib, S., “From Identity Politics to Social Feminism: A Plea for the Nineties”, en Philosophy of Education Society, *Keynote Address*, abril de 1994 (Benhabib, S., “Desde las políticas de la identidad al feminismo social: un alegato para los noventa”, en Beltrán, E. y Sánchez, C. (eds.), *Las ciudadanas y lo político*, Madrid, UAM, 1996).
- Benhabib, S., “Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea”, en Revista *Laguna*, Universidad de La Laguna, 1995-96.
- Benhabib, S., “Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation”, en Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge, Harvard University, 1989.
- Benhabib, S., “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Calhoun, C., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT, 1993.
- Benhabib, S., “Modernity and the Aporias of Critical Theory”, en *Telos*, Nº 49, 1981.

- Benhabib, S., “Sexual Differences and collective Identities: the new global constellation”, en *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 24, Nº 2.
- Benhabib, S., “Strange Multiplicities: the Politics of Identity and Difference in a Global Context”, en Samatar, A.I. (ed.), *The Divided Self: identity and globalisations*, St. Paul, Minnesota, Macalaster College, Macalaster Internat Publications.
- Benhabib, S., “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Basil Blackwell, 1987 (Benhabib, S., “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib, S. y Cornell, D., *Teoría feminista y Teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990).
- Benhabib, S., “The Pariah and her Shadow”, en *Political Theory*, Vol. 23, No. 1, Sage Publications, Febrero de 1995 (Benhabib, S., “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Birulés, F., *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000).
- Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Benhabib, S., “Twilight of sovereignty or the emergence of cosmopolitan norms? Rethinking citizenship in volatile times”, en Gautney, H. (et al.) (ed.), *Democracy, States, and the Struggle for Global Justice*, New York, Routledge, 2009.

- Benhabib, S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Benhabib, S., *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Benhabib, S., *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992 (Benhabib, S., *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006).
- Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (Benhabib, S., *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006).
- Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage, London, 1996 (Benhabib, S., *El reluctant modernismo de Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996).
- Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (Benhabib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005).
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp Verlag, 1959 (Bloch, E., *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977-1980).
- Bobbio, N. y Ruiz Miguel, A., *Contribución a la teoría del derecho*, Madrid, Debate, 1990.

- Bobbio, N., y Viroli, M., *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma, 2001 (Bobbio, N. y Viroli, M., *Diálogo en torno a la República*, Barcelona, Tusquets, 2002).
- Bobbio, N., “Equaglianza” y “Libertà”, en *Enciclopedia del Novecento*, vol. II y III, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1977 y 1979, respectivamente (Bobbio, N., *Igualdad y Libertad*, Barcelona, Paidós, 1993).
- Bobbio, N., “La crisi della democrazia e la lezione dei classici”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, 1984 (Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985).
- Bobbio, N., “Sul formalismo giuridico”, en *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, N.S., I, 1958, pp. 977-998; “Sul positivismo giuridico”, en *Rivista di filosofia*, LII, 1961, pp. 14-34; “Giusnaturalismo e positivismo giuridico”, en *Rivista di diritto civile*, VIII, 1962; “Ancora sul positivismo giuridico”, en *Rivista di filosofia*, LIII, 1962 (Bobbio, N., *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 2004).
- Bobbio, N., *Autobiografia*, Laterza, Bari, 1997 (Bobbio, N., *Autobiografía*, Madrid, Taurus, 1998).
- Bobbio, N., *De senectute e altri scritti autobiografici*, Einaudi, Turín, 1996 (Bobbio, N., *De senectute*, Madrid, Taurus, 1997).
- Bobbio, N., *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma, 1995 (Bobbio, N., *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 2001).
- Bobbio, N., *Dizionario di politica*, Utet, Turín, 1983 (Bobbio, N., *Diccionario de Política*, Madrid, Siglo XXI, 1982-1983).

- Bobbio, N., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'Ombra Edizioni, Milán, 1994 (Bobbio, N., *Elogio de la templanza*, Madrid, Temas de Hoy, 1997).
- Bobbio, N., *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985.
- Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990 (conferencia pronunciada en 1986).
- Bobbio, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Turín, 1984 (Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986).
- Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bolonia, 1979 (Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 2000).
- Bobbio, N., *Il terzo assente*, Sonda, Turín, 1989 (Bobbio, N., *El tercero ausente*, Madrid, Cátedra, 1997).
- Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990 (Bobbio, N., *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991).
- Bobbio, N., *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Turín, 1945 (Bobbio, N., *El existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951).
- Bobbio, N., *La Teoria delle forme di Governo nella Storia del pensiero Politico. Anno Accademico 1975-1976*, G. Giappichelli Editore, Turín, 1976 (Bobbio, N., *La Teoría de las formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002).

- Bobbio, N., *Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza*, Le Monnier, Florencia, 1987 (Bobbio, N., *Las ideologías y el poder en crisis: pluralismo, democracia, socialismo, comunismo, tercera vía y tercera fuerza*, Barcelona, Ariel, 1998).
- Bobbio, N., *Liberalismo e democrazia*, Franco Angeli Libri, Milán, 1985 (Bobbio, N., *Liberalismo y Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006).
- Bobbio, N., *Né con Marx né contra Marx*, Editore Riuniti, Roma, 1997 (Bobbio, N., *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000).
- Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, 1984 (Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985).
- Bobbio, N., *Quale socialismo?*, Einaudi, Turín, 1976 (Bobbio, N., *¿Qué socialismo?*, Barcelona, Plaza&Janes, 1977).
- Bobbio, N., *Stato, governo, società*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1985 (Bobbio, N., *Estado, Gobierno y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001).
- Bobbio, N., *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Turín, 1954 y 1956 (Bobbio, N., *Teoría general del derecho*, Madrid, Debate, 1996).
- Bobbio, N., *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín, 1999 (Bobbio, N., *Teoría General de la Política*, Madrid, Trotta, 2003).

- Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Einaudi, Turín, 1989 (Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, Barcelona, Ediciones Paradigma, 1991).
- Bonanate, L. y Bovero, M. (eds.), *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio*, Passigli, Florencia, 1986.
- Burgos Díaz, E., “Género y sexo en la teoría feminista contemporánea”, en Llinares, J.B., y Sánchez Durá, N. (comps.), *Ensayos de filosofía de la cultura. Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica*, Valencia, Univ. de Valencia / Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, 2001.
- Burgos, E. y Prado, M., “Entrevista a Judith Butler”, en Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros, 2008.
- Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros, 2008.
- Butler, J., “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.
- Butler, J., “For a Careful Reading”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.
- Butler, J., *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990 (Butler, J., *El género en disputa*, México, Paidós, 2001).

- Butler, J., *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004 (Butler, J., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006).
- Butler, J., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997 (Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2001).
- Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- Campillo, “El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo”, en Amorós, C. (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Campillo, N., “Seyla Benhabib”, en Guerra, M^a J. y Hardisson, A. (eds.), *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel, 2006.
- Campillo, N., *Crítica, libertad y feminismo. La conceptualización del sujeto*, Valencia, Episteme, Universitat de Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, 1995.
- Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari, Roma, 1988 (Cassese, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991).
- Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- De Finis, G., “La filosofía y el espejo de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend y Rorty”, en Giner, S. y

- Scartezzini, R. (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- De la Concha, Á. (ed.), *Shakespeare en la imaginación contemporánea. Revisiones y reescrituras de su obra*, Madrid, UNED Col. Estudios de la UNED, 2004.
 - De la Concha, Á., “The End of History. Or, is it? Circularity Versus Progress in Caryl Phillips’ *The Nature of Blood*”, en *Miscelanea. A Journal of English and American Studies*, vol. 22, 2000.
 - Del Águila, R., “El centauro transmoderno: Liberalismo y democracia en la democracia liberal”, en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Vol. 6, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
 - Del Águila, R., “Los precursores de la idea de democracia: la democracia ateniense”, en Del Águila, R., Vallespín, F. (et al.), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
 - Del Castillo, R., “El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío”, en Amorós, C. y De Miguel, A. (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. III, Madrid, Minerva Ediciones, 2005.
 - Derrida, J., “Signature, Event, Context”, en Kamuf, P. (comp.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, New York, Columbia University Press, 1982.
 - Elster, J. (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (Elster, J. (ed.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001).
 - *Enciclopedia del Holocausto*, en www.ushmm.org

- Femenías, M^a L., *Judith Butler*, Madrid, Ediciones del Orto, 2003.
- Ferrajoli, L. y Di Lucia, P., *Diritto e democrazia nella f^a di N. Bobbio*, Torino, Giappichelli, 1991.
- Flax, J., *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990 (Flax, J., *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1995).
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, (Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983).
- Fraser, N. y Honneth, A., *Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003 (Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006).
- Fraser, N., “A Rejoinder to Iris Young”, en Willet, C. (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1998.
- Fraser, N., “De la redistribución al reconocimiento: Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’”, en *New Left Review*, 0, 2000.
- Fraser, N., “Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn”, en Benhabib, S. (et al.), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.
- Fraser, N., “Redistribución y reconocimiento: hacia una versión integrada de justicia del género”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 8, Madrid, UNED, diciembre 1996.

- Fraser, N., "Social Justice in the Knowledge Society: Redistribution, Recognition, and Participation", *Kongress 'Gut zu Wissen'*, Heinrich-Böll-Stiftung, 5/2001.
- Fraser, N., "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en Benhabib, S. y Cornell, D., *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Praxis International, Polity Press, 1987 (Fraser, N., "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género", en Benhabib, S. y Cornell, D., *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990).
- Fraser, N., *Justice Interruptus. Critical reflections on the 'postsocialist' condition*, London, Routledge, 1997 (Fraser, N., *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997).
- Giddens, A., *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998 (Giddens, A., *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999).
- Giner, S. y Scartezzini, R. (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Gray, A., *Poor Things*, Bloomsbury, London, 1992 (Gray, A., *¡Pobres criaturas!*, Barcelona, Anagrama, 1996).
- Greppi, A., *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Madrid, Universidad Carlos III, Instituto de Derechos humanos "Bartolomé de las Casas", Marcial Pons, 1998.

- Guerra, M^a J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.
- Habermas, J., “Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions”, *Ratio Juris* 7, 1994 (Habermas, J., “Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana”, en Del Águila, R. (et al.), *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998).
- Habermas, J., “Three Normative Models of Democracy”, en Benhabib, S. (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Habermas, J., *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (Habermas, H., Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).
- Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968 (Habermas, J., *Ciencia y Técnica como ‘Ideología’*, Madrid, Tecnos, 1984).
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981 (Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2010).
- Habermas, J., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999 (Habermas, J., *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2002).
- Harris, O. y Young, K., *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1979.
- Hayek, F. A., *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 1978.

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegel, G. W. F., *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1999).
- Hobbes, Th., *De cive*, Oxford, Howard Warrender, 1983 [1642] (Hobbes, Th., *El ciudadano*, Madrid, Tecnos, 1982).
- Hobbes, Th., *Leviathan or The Matter, Form, and Power of Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, London, Andrew Crooke, 1651 (Hobbes, Th., *Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1982).
- Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fisher Verlag GMBH, Frankfurt am Main, 1969 (Horkheimer, M. y Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2004).
- James, W., “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en James, W., *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, Green, 1897 (“El filósofo moral y la vida moral”, en <http://www.unav.es/gep/ElFilosofoMoral.html>).
- James, W., *Pragmatism: a New Name for some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans, Green, 1907 (James, W., *Pragmatismo*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002).
- Jiménez Perona, Á., “Falibilismo”, en Muñoz, J. (Dir.), *Diccionario Espasa de Filosofía*, Madrid, Espasa Calpe, 2003.

- Jiménez Perona, Á., “Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad”, en Amorós, C. (comp.), *Feminismo e Ilustración. 1988-1992: Actas del Seminario permanente del Instituto de Investigaciones Feministas*, Madrid, UCM, 1992.
- Jiménez Perona, Á., *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, Leipzig, Leopold Voss, 1838 [1784].
- Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945 (Kelsen, H., *Teoría general del derecho y del Estado*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1995).
- Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1920 (Kelsen, H., *Esencia y valor de la democracia*, Oviedo, KRK Ediciones, 2006).
- Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 (Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004).
- Lemkin, R., *Enciclopedia del Holocausto*, voz *Genocidio*, en www.ushmm.org
- Linz, J., *The Breakdown of Democratic Regimes*, Baltimore, Johns Hopkin's University Press, 1978 (Linz, J., *La quiebra de las democracias*, Madrid, Alianza Editorial, 1987).

- Locke, J., *A Letter Concerning Toleration*, Huddersfield, J. Brook, 1796 [1689-1692] (Locke, J., *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2005).
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, Cambridge, Peter Laslett (ed.), Cambridge University Press, 1960 [1662] (Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2005).
- López Pardina, T., *De Simone de Beauvoir a Judith Butler: El género y el sujeto*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, UCM, 2002.
- Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929.
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class and other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- McCarthy, Th., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, 1978 (McCarthy, Th., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1995).
- Mill, J. St., *Considerations on Representative Government*, London, Parker, Son, and Bourn, West Strand, 1861 (Mill, J. St., *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, México, Herrero Hermanos Sucesores, 1966).
- Mill, J. St., *On Liberty*, London, Longmans, Green & Co., 1865 [1859] (Mill, J. St., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2005).
- Mill, J. St. y Taylor Mill, H., *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press, 1970 [1832, 1851 y 1869] (Mill, J. St. y Taylor Mill, H., *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*, Madrid, Antonio Machado Libros, colección Mínimo Tránsito, 2000).

- Molina Petit, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Moller Okin, S., "Political Liberalism, Justice, and Gender", *Ethics*, 105, Chicago, 1994 (Moller Okin, S., "Liberalismo político, justicia y género", en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Moore, H. L., *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 1988 (Moore, H. L., *Antropología y feminismo*, Madrid, Cátedra Feminismos, 1991).
- Motilla, A. (ed.), *Islam y Derechos Humanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000 (Mouffe, Ch., *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003).
- Mouffe, Ch., *The Return of the Political*, London, New York, Verso, 1993 (Mouffe, Ch., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999).
- Muguerza, J. (et al.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.
- Neusüss, A., *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1968.
- Oliva Portolés, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.

- Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London, Macmillan Press, 2000 (Parekh, B., *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2005).
- Peces-Barba, G., “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de moral y derecho”, en Muguerza, J. (et al.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.
- Peces-Barba, G., *La elaboración de la Constitución de 1978*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- Phillips, A., “¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?”, en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Pontara, G. y Bobbio, N., “¿Hay derechos fundamentales?”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, 1984 (Pontara, G. y Bobbio, N., “Vi sono diritti fondamentali?”, en Bobbio, N., Pontara, G. y Veca, S., *Crisis de la democracia*, Barcelona, Ariel, 1985).
- Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge, 1945 (Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1957).
- Posada Kubissa, L., “Kant: De la dualidad teórica a la desigualdad práctica”, en Amorós, C. (comp.), *Feminismo e Ilustración. 1988-1992: Actas del Seminario permanente del Instituto de Investigaciones Feministas*, Madrid, UCM, 1992.
- Putnam, H. y Habermas, J., *Werte und Normen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001 y 2002 (Putnam, H. y Habermas, J., *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008).

- Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 (Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 2001).
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard and Oxford University Press, 1971.
- Rodríguez Aguilera, C., *Norberto Bobbio y el futuro de la democracia*, Barcelo, Institut de Ciènces Politiques i Socials, 1997.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001).
- Ross, A., *Why Democracy?*, Harvard, Harvard University Press, 1952 (Ross, A., *¿Por qué democracia?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).
- Rosselli, C., *Lé socialisme libéral*, París, Valois, 1930 (Roselli, C., *Socialismo liberal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1991).
- Rousseau, J.-J., *Émile ou De l'Education*, Libro V, Amsterdam, Jean Néaulme, 1762.
- Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.
- Ruiz Miguel, A., “Sobre la conexión entre ética y metaética”, en VV.AA., *Norberto Bobbio: estudios en su homenaje*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 1987.
- Ruiz Miguel, A., *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

- Sánchez Muñoz, C., “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo”, en Máiz, R. (comp.), *Teorías políticas contemporáneas*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001.
- Spivak, G. Ch., “Can the Subaltern speak?”, en Nelson, C. y Grossberg, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1988.
- Squella, A., “La definición mínima de democracia en Norberto Bobbio”, en Bobbio, N., *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1990.
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/>).
- Taylor, Ch., *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992 (Taylor, Ch., *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001).
- Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (Taylor, Ch., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996).
- Valcárcel, A., *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2004.
- Vallespín, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Vol. 6, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- VV.AA., *Norberto Bobbio: estudios en su homenaje*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 1987.

- Weber, M., *Politik als Beruf* y Weber, M., *Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humboldt, München, 1919 (Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1981).
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1922 (Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).
- Willet, C. (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1998.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953.
- Young, I. M., “Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, en Willet, C. (ed.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell, 1998.
- Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 (Young, I. M., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra Feminismos, 2000).
- Yturbe, C., *Pensar la democracia: N. Bobbio*, México, UNAM, 2001.

***Ciudadanía y democracia:
análisis comparativo feminista
de dos propuestas diferentes
(Norberto Bobbio vs. Seyla Benhabib)***

Lola Fernández de Sevilla